ANNO III. FASC. IV.

CŒNOBIUM

Tout comprendre pour tout aimer.
GUYAU.

TROIS QUESTIONS D'ORDRE RELIGIEUX
L'EVOLUZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
LA PHILOSOPHIE D'ERNEST NAVILLE
LA FILOSOFIA DEI VALORI
DIEU CONÇU COMME BEAUTÉ
UN LONTANO PRECURSORE DI DANTE
EX SENTENTIARUM LIBRO
DI UNA NUOVA TEORIA MITOLOGICA
PADRE TYRRELL
PER UNA LINGUA UNIVERSALE

Direzione:
LUGANO
Villa Conza - (Canton Ticino)

Amministrazione:
MILANO
Casella postale N. 956

CASA EDITRICE DEL «CŒNOBIUM»
1909

Prezzo del presente Fascicolo L. 2,50 per l'Italia e la Svizzera
Fr. 3,-- per gli altri Paesi

Sommari dei 6 Fascicoli della Prima annata.

FASCICOLO I.

Programma, *La Direzione*. — L'origine di Dio, Cenno buddistico dal « Dighanikayo I, 1 », *R. E. Neumann*. — Un territorio neutro, *J. Denham Parsons*. — La croyance et la Foi, *E. Giran*. — La Religione, *Giuseppe Rensi*. — Da La Città (versi), *Francesco Chiesa*. — Les Morales récentes, *Paul Buquet*. — Il divenire della scienza e il continuo divenire dell'universo. — *Tommaso Tommasina*. — A propos d'art arabe, Note philosophique, *Albert Guéhard*. — Discorsi di Gotamo Buddho, *G. De Lorenzo*. — Il « Bovarismo » metafisico (Jules de Gaultier), *Natano il Saggio*. — La politique moderne et les combats des gladiateurs, *J. Norcow*. — La così detta cultura araba, *Italo Pizzi*. — Intorno alla natura del Cristianesimo (Idee generali), *Sac. Prof. Domenico Battaini*. — A ogni uomo il suo pane, *Biagio Valletta*. — Intorno all'Ignoto, *L. R. P.* — Nel vasto mondo, Femminismo: Un paese che ne fa senza — The Chantenaya, *E. R. P.* — Documenti e ricordi personali: Per un « Cenobio laico ? » *La Redazione*. — Pagine scelte (Poco note e obliate): Les candidats au titre d'homme, *Henri-Frédéric-Amiel*. - Fondamento etico della quistione sociale, *Giuseppe Mazzini*. - L'Islamisme persan, *Conte De Gobineau*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Posta aperta. — Consensi e Appunti.

FASCICOLO II.

Introibo, *La Direzione*. — La filosofia del Vedanta, *Prof. Paul Deussen*. — Appunti critici sull' « Ateismo » di Le Dantec, *Dott. Tommaso Tommasina*. — Le Divin: Expériences et hypothèse, *E. Vandercelde*. — Il pensiero di Renouvier, *Dott. Romeo Manzoni*. — Buddhismo, *Jean Lahor*. — Brunetière e la Bancarotta, *g. r.* — Scienza antica e scienza moderna, *Prof. Giovanni Gentile*. — Ragione e fede, *Prof. Guido Villa*. — La grande enigma, *Edouard Tucan*. — Buddismo e ateismo, *Duca di Cesaro*. — Il presbiterio laico, *Enrico Rebora*. — È possibile un rinnovamento cattolico ? *Alessandro Costa*. — La vérité religieuse et les libres croyants, *Etienne Giran*. — Intorno all'Ignoto: Spiritismo, medianismo, e Yoga - Il testamento filosofico di *Sully-Prudhomme*. — Nel vasto mondo: Fundation of a lay Church. — Documenti e ricordi personali: Risposte al nostro Referendum per un « Cenobio laico ». — Pagine scelte: Impressioni sul Giappone, *Lafcadio Hearn*; Le sentiment et le socialisme, *Benoit Malon*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti. — Note a fascio.

FASCICOLO III.

« Corpus quod futurum est », *J. Denham Parsons*. — Ai confini, *Alfredo Pioda*. — La formule du socialisme, *Otto Ehertz*. — Giovanni Maria Guyau e la genesi dell'idea di tempo, *Annibale Pastore*. — Renan, il Cristianesimo e il Vedanta, *Giuseppe Rensi*. — L'essenza del cattolicismo, *Giuseppe Prezzolini*. — Dai « Canti di Trifoglieto », *Ettore Fabietti*. — L' « Atheisme de Le Dantec », *Maurice Charrot*. — Crepuscolo, *Edmondo Frassini*. — Tribuna del Cenobium: Una lettera di *Sir Oliver Lodge*. — Il « Misticismo » e i « Mistici » *Felice Momigliano*. — Intorno all'Ignoto: I fenomeni medianici: Della loro natura, *Tommaso Tommasina*. — Documenti e ricordi personali: Risposte al nostro Referendum per un « Cenacolo laico ». — Pagine scelte: Il trionfo dello spirito, *Pietro Ceretti*, Monadologie et sociologie, *Gabriele Tarde*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti: Lettera di *Raffaele Mariano*. Note a fascio.

FASCICOLO IV.

L'avenir religieux, *Henri Mazel*. — La nozione di Dio presso gli ebrei, *Rabb. Magg. D. Camerini*. — Une nouvelle méthode pour la recherche de la vérité, *M. Mentré*. — La nuova teosofia di I. R. Campbell, *A. Crespi*. — Che è veramente il Nirvana dei Buddisti, *D. Arthur Pianghi*. — Un episode de la lutte entre le S. Siège et la France, *Paul Sabatier*. — La morale spiritualistica, *Prof. Francesco Pietropaolo*. — L'individu et l'élite, *Robert de Traz*. — La desolazione, *Angelo Pizzorno*. — Le sphinx éternel, *Maurice Charvot*. — Il valore dell'umiltà, *Arnaldo Cervesato*. — Carducci e il paganesimo, *Natano il Saggio*. — Intorno all'libero arbitrio, *Giovanni Lanzione*. — Lo spirito della solitudine, *Fortunato Rizzi*. — La fonte aretusa, *Alfredo Bontani*. — Documenti e ricordi personali: Il ritorno di Ausonio Franchi al cattolicismo; Lettera di *A. Franchi* a *Hennequy* e relativa risposta - Per un « Cenobio laico »: Risposte al nostro Referendum. — Intorno all'Ignoto. — L'inchiesta del *Mercure de France*: La questione religiosa. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti. — Note a fascio.

FASCICOLO V.

Contemporanea tendenza fra i cultori del Cristianesimo e del Buddismo, *Prof. Baldassarre Labanca*. — Propos d'un solitaire, *Jacques Duvray*. — La religiosità nella filosofia di Arturo Schopenhauer, *Alessandro Costa*. — L'activisme de Rodolphe Eucken, *J. Benrubi*. — Il problema religioso nella luce del Pragmatismo, *Dott. A. Crespi*. — Sopra la ragione filosofica della poesia contemporanea, *Annibale Pastore*. — Le personalisme, *Dora Melegari*. — Oltre il margine oscuro, *Pompeo Litta Visconti Arese*. — Per un cenobio laico: Projet d'un « Cénobium Laïque » de *Africain Spir*. — L'inchiesta del *Mercure de France*: La questione religiosa. — Intorno all'Ignoto, *Tommaso Tommasina*. — Tribuna del « Cenobium », *D. Camerini*, *J. Loyson*. — Una nuova inchiesta del « Cenobium ». — Pagine scelte: La religione dell'avvenire, *Ugo Pisa*. — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al « Cenobium ». — Rivista delle Riviste. — Note a fascio. — Il « Cenobium » all'Indice.

FASCICOLO VI.

Il nostro primo anno, *Il Cenobium*. — Job fils de Job, *Etienne Giran*. — La musica delle stere, *J. Denham Parsons*. — L'enseignement de la morale et l'histoire des religions, *Paul Buquet*. — Misticismo platonico e deismo ebraico, *R. Ottolenghi*. — L'evolution de l'Islam, *Albert Guéhard*. — L'ottimismo di Arturo Schopenhauer, *E. Kuhn Amendola*. — un Jeune Cenobite laïque, *Il Cenobium*. — Intorno all'Ignoto: Les faits philosophiques et la philosophie du demain, *Pagnus*. — Nel vasto mondo: Modernismo e Cattolicismo, *Natano il Santo*. — La libertaire d'un libre Cénobite. — Pagine scelte: Nous voulons être des hommes di *G. Séailles*; Sopra ad una sperata conciliazione integrale, di *Gian Pietro Lucini*. — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al « Cenobium ». — Rivista delle Riviste. — Tribuna del « Cenobium ». — Note a fascio.

AMARO S. PELLEGRINO

L'Amaro S. Pellegrino, preparato dal Chimico Ugo Morelli concorre a combattere ed a guarire radicalmente la gotta, la renella, i calcoli renali; i catarri vescicali, gastrici ed intestinali; il diabete, la nefrite e le alterazioni della pelle. È un forte eccitante dell'appetito.

Distilleria BERGAMASCA già Pansera - Bergamo.

Preferiti ovunque e da tutti sono i liquori:

Amaro Salus - Liquore Galliano

Crema al Cioccolato Gianduia

Bitter Corallo preparato con l'Acqua diuretica della "Salute,, di Livorno.

DELLA PREMIATA DISTILLERIA DI LIQUORI
DITTA **ARTURO VACCARI** - LIVORNO - MILANO

Amaro Montecatini

preparato con le acque purgative
delle CELEBRI FONTI di MONTECATINI

Questo Amaro, ottenuto dalla combinazione fra le acque delle diverse Fonti di Montecatini e speciali erbe aromatiche e medicinali è riuscito un aperitivo rinfrescante e gradevole al palato, pur possedendo, benchè in dose assai ridotta, le proprietà purgative caratteristiche delle acque *Tettuccio, Tamerici, Regina, Savi ed Olivo.*

L'AMARO MONTECATINI adunque unisce l'*Azione Tonica* dovuta alle erbe aromatiche, *all'azione leggermente lassativa*, dovuta alle celebri acque, stimolando dolcemente in modo regolare le funzioni dell'intestino senza provocare evacuazioni o flussi dolorosi.

SPECIALITA' BREVETTATA DELLA
DISTILLERIA SERAFINI - LIVORNO

LES DOCUMENTS DU PROGRES

Dott. RODOLPHE BRODA, Directeur. - FELIX ALCAN, Editeur

Cette revue internationale se publie en trois editions à Paris, à Londres, et à Berlin, et par le fait de cette organisation unique, peut offrir à ses lecteurs des études sur le mouvement politique, littéraire et religieux de toutes les Nations.

Viennent de paraître les articles de:

Emil Boutroux (de l'Institut): *L'avenir de l'esprit religieux;* Maxime Gorky: *Le cynisme ;* Paul Adam: *Les survivances dans la littérature française contemporaine;* C. Saint Saëns (de l'Institut): *Les Musées, nécropoles de l'art;* Abbé Naudet: *Un an après la séparation;* Paul Margueritte: *Le divorce;* D.r Scie-Tan-Fo (prefet de l'Empire chinois à Nankin): *Les réformes en Chine;* I. Sriramuln (Rajahmandri): *Le mouvement révolutionnaire aux Indes anglaises;* William W. T. Stead (Londres): *Le dimanche anglais.*

ABONNEMENTS:

France: 10 F. - Etranger: 12 F. - Prix du N.° 1 F.

Envoi gratuit d'un numéro spécimen sur demande adressée à l'Administration 59, rue Claude Bernard, Paris

---

Éditeurs: ZANICHELLI de Bologne, ALCAN de Paris, ENGELMANN de Leipzig, WILLIAMS & NORGATE de Londres.

"SCIENTIA" (RIVISTA DI SCIENZA)

Revue internationale de synthèse scientifique

Direction: G. Bruni, G. Dionisi, F. Enriques, A. Giardina, E. Rignano

4 numéros par an, de 250-300 p. chacun.

On se plaint de plus en plus des effets de la spécialisation à outrance à laquelle les hommes de science sont condamnés. « **Scientia** » a été fondée en vue de contrebalancer ces facheux effets. Elle publie des articles qui se rapportent aux branches diverses de la recherche théorique, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, et qui tous sont d'un intérêt général: elle permet ainsi à ses lecteurs de se tenir au courant de l'ensemble du mouvement scientifique contemporain.

« **Scientia** » qui est dans sa troisième année d'existence, a conquis du premier coup la faveur du monde savant, grâce à la collaboration qu'elle s'est assurée des autorités scientifiques les plus éminents de l'Europe et de l'Amerique. Elle a publié, outre les articles de ses Directeurs, MM. **Bruni, Enriques, Dionisi, Rignano**, des travaux de **MM. Poincaré, Picard, Tannery, Volterra, Zeuthen, Borel, Boutroux, Zeeman, Arrhenius, Georges Darwin, Suess, Soddy, Ostwald, Vallerant, Lehmann, Fabry, Walter Ritz, Schiaparelli, Ciamician, Raffaele, Demoor, Foà, Asher, Fredericq, Bohn, Lugaro, Delage, Caullery, Rabaud, Driesch, Wiessner, Haberlandt, Cunnigham, Westermarck, Kidd, Landry, Vilfredo Pareto, Achille Loria, Sombart, Carver, Oppenheimer, Meillet, Jespersen, Sergi, Bortkiewicz, Riccobono, Philippe Sagnac, Salomon Reinach Pikler**, etc.

A partir de Janvier 1909 « Scientia » joint aux texte principal, portant les articles dans la langue de leurs auteurs, **Un SUPPLÉMENT AVEC LA TRADUCTION FRANÇAISE DE TOUS LES ARTICLES ALLEMANDS, ANGLAIS ET ITALIENS.** Elle est ainsi accessible à quiconque connait la seule langue française.

PRIX DE L'ABONNEMENT: **25 Fr. - 20 Mk. - 20 Sh.**

Direction et Rédaction: MILAN, Via Aurelio Saffi, 11.

CIÒ CHE ESSI LEGGONO

117 risposte all'inchiesta per la

BIBLIOTECA D'UN LIBERO CENOBITA

con prefazione illustrativa di ADOLFO FERRIÈRE

La Direzione del CŒNOBIUM si rivolgeva sulla fine del 1907 alle persone più note nel campo degli studii, invitandole a indicare i quaranta volumi che avrebbero voluto portar seco, dato il caso che si fossero trovate costrette a finir la vita in un ritiro. Risposero 117 fra i più illustri letterati, pubblicisti e pensatori dell'Italia e dell'Estero: J. Benrubi - A. Loria - H. Mazel - Italo Pizzi - Jean Lahor - E. Troilo - M. Gorki - J. Peladan - E. Giran - Ett. Zoccoli - I. B. Edmunds - Kristian Aars - G. Seailles - F. Momigliano - Denham Parsons - Victor Giraud, ecc. ecc. e le loro risposte, alcune delle quali ampiamente svolte, costituiscono un volume interessantissimo a cui aggiungono attrattive la prefazione di Adolfo Ferrière, mirabile studio d'insieme, completato coi risultati d'inchieste consimili, e gli articoli di Innocenzo Cappa e di Funk Brentano intorno all'inchiesta, non che la statistica degli autori e delle opere scelte. Si potrebbe credere che il libro lasciasse a desiderare per varietà e profondità; invece si legge con viva curiosità dal principio alla fine, con alto godimento intellettuale, e si riconosce in esso un preziosissimo repertorio per una *Biblioteca d'élite*.

Un bel volume in-8 grande di 208 pagine, edito dalla Casa del *Cœnobium* di Lugano.

Lire 3.50.

LACRIME DI PINO

ELISIR PREPARATO con le GEMME del PINO ALPESTRE

dal Comm. E. POLLACCI

PROFESSORE DI CHIMICA FARMACEUTICA
alla Regia Università di Pavia.

GUARISCE RADICALMENTE:

Bronchiti, Tossi ribelli, Catarri anche cronici, Raucedine, Mali di gola, Asma bronchiale.

È un potente ausiliario nella cura della Tubercolosi polmonare.

Corregge il cattivo alito. - Facilita l'espettorazione.

In vendita nelle principali Farmacie del Regno.

PREZZI DI VENDITA

Bottiglia grande, Lire 6. — Media, Lire 4. — Piccola, Lire 2.
Per le spedizioni in pacco postale aggiungere L. 1.

Concessionaria esclusiva:

Distilleria OGNA - Milano

Società Anonima per azioni - Capitale L. 1.000.000.

ELISIR FERRUGINOSO DI S.ta CATERINA

preparato con l'acqua della fonte di S.ta Caterina (Provincia di Sondrio) la più ferruginosa di tutto il mondo.

Specialità brevettata della Distilleria OGNA di Milano.

CŒNOBIUM

RIVISTA INTERNAZIONALE DI LIBERI STUDI

Tout comprendre pour tout aimer.
GUYAU.

ANNO III. — LUGANO AGOSTO 1909. — N. 4.

LUGANO
CASA EDITRICE DEL CŒNOBIUM
1909.

Sommario del N. 4.

(ANNO III)

TROIS QUESTIONS D'ORDRE RELIGIEUX, *Henry Mazel* . Pag. 3

L'EVOLUZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE, *Angelo Crespi* . . . . . » 18

LA PHILOSOPHIE D'ERNEST NAVILLE, *Pierre Bovet* . » 49

LA FILOSOFIA DEI VALORI, *B. Varisco* . . . . . » 58

DIEU CONÇU COMME BEAUTÉ, *Paul Buquet* . . . » 65

UN LONTANO PRECURSORE DI DANTE, *Raffaele Ottolenghi* . » 70

EX SENTENTIARUM LIBRO, *Adulphus Artioli* . . . » 89

DI UNA NUOVA TEORIA MITOLOGICA, *G. Attilio Piovano* . » 92

NEL VASTO MONDO: La psicologia della Religione al Congresso di Ginevra, *Roberto G. Assagioli* . . » 103

INTORNO ALL'IGNOTO: La meccanica dello spiritismo, *Enrico Marconi* . . . . . » 106

PAGINE SCELTE: Le silence, *Jeanne de Vietinghoff* — Decouvrons les sources! *Dora Melegari* — Fragment de la revue « Hermitage », *** . . . » 116

PADRE TIRRELL . . . . . » 119

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA . . . . . » 121

RIVISTA DELLE RIVISTE . . . . . » 135

TRIBUNA DEL « CŒNOBIUM » Per una lingua universale, *Adolfo Artioli* . . . . . » 148

NOTE A FASCIO . . . . . » 150

IL NOSTRO CONCORSO . . . . . » 159

Tutti i lettori del "Cœnobium„ sono invitati a mandarci un pensiero, qualche verso, o anche una intera pagina per l'*Almanacco del "Cœnobium„ del 1910*, che è già in corso di stampa.

TROIS QUESTIONS D'ORDRE RELIGIEUX

L'humanité se passera-t-elle de religion? Notre civilisation cessera-t-elle d'être chrétienne? Notre France enfin, et plus spécialement, abandonnera-t-elle la foi catholique?

Voilà les trois questions que je voudrais examiner ici.

I.

Il semble bien que l'humanité cherche, en ce moment, à se passer de toute religion, mais il ne faut pas confondre les formes religieuses de l'esprit de domination avec la religion elle même. C'est parce que celle-ci touche à tout et voulait être tout que des générations de penseurs se sont acharnées à la refouler dans son domaine. Comme à une Sémiramis vieillie on lui a repris toutes ses conquêtes. D'abord ce furent les sciences et les arts qui, dès la fin du Moyen âge, rétablirent leur indépendance. Puis c'est la politique qui n'a plus voulu, comme avec Bossuet, etre « tirée de l'Écriture sainte ». Aujourd'hui nous voyons la morale se dessouder, elle aussi, de son support divin. Mais ces ouvrages avancés qui s'écroulent ne font qu'accroître la force du donjon central. Dans son domaine propre, la religion est inexpugnable.

Ce domaine, c'est le frisson spécial de l'être fini devant l'infini, de la créature devant le Créateur, frisson non tout d'abord de crainte ou d'amour, mais d'adoration, celui qu'au soleil levant et au soleil couchant éprouve l'homme « sous tout arbre touffu et sur toute cime élevée ». Ainsi comprise, la religion, tout en touchant à la métaphysique et à l'esthétique, s'en sépare; elle fait plus que connaître, comme la première, le surnaturel, puisqu'elle s'y installe; et son émoi n'est pas seulement d'admiration, comme chez la seconde, mais de prière glorificatrice. Plus encore, et tout en se joignant aussi à l'éthique et à la politique, s'en distingue-t-elle essentiellement. Les philosophes qui croient lui rendre service en insistant sur son rôle social et moral, se trompent doublement, d'abord parce qu'il y a eu des religions très révolutionnaires et très immorales, et ensuite parce qu'il y a eu des cités et des sociétés très indifférentes à la religion.

L'esprit religieux a donc son royaume dont rien ne le chas-

sera, et où seront sans conséquences toutes les défaites qu'il pourra subir ailleurs, de la part des philosophes comme des savants, et des moralistes comme des artistes. A plus forte raison l'inimitié de l'État est-elle de parfaite insignifiance. Auguste Comte et Brunetière ont trop vanté le rôle social des églises. Il y a eu des religions subversives comme des religions affermissantes. Le christianisme, au début, a été le plus formidable agent de désagrégation qu'ait connu l'occident; c'est lui qui a jeté bas ce colosse que fut l'antiquité gréco-romaine. Toute religion supérieure, par cela même qu'elle fait du prosélytisme, bouleverse les nations. Quant à la morale, les pieuses personnes qui se figurent qu'elle s'écroule sans l'appui du décalogue, ne s'aperçoivent pas que si c'est deshonorer la religion que la réduire au rôle de gendarme politique, ce n'est pas la respecter beaucoup qu'en faire une gardienne des bonnes mœurs. La religion est aussi supérieure à l'éthique que celle-ci l'est à la vulgaire honnêteté courante; on peut avoir un casier judiciaire vierge et ne pas se douter de ce qui constitue la haute morale: la sincérité; mais de même on peut être très moral et ne pas avoir une parcelle de ce qui constitue l'esprit religieux: le sacrifice. Le désintéressement même, cette menue monnaie du sacrifice, est étranger à la vie honnête. Il est curieux que cette redoutable exigence de la religion soit aussi celle du patriotisme, et que ces deux forces, en principe hostiles, se révèlent ici fraternelles, mais dans cette rivalité vers l'héroïsme, c'est encore la religion qui tient la corde, car la patrie n'ordonne qu'exceptionnellement le sacrifice de la vie et des intérêts privés, alors que la religion demande, à tous, toujours et partout, le sacrifice intégral, absolu, du corps et de l'âme, comme le demande l'amour, l'autre grande force mystérieuse de l'humanité, elle aussi subversive et consolidante, tueuse et féconde, corruptrice et rédemptrice.

De ceci, d'ailleurs, résulte que la religion ne peut pas être, comme on le dit, le fait de tous, à tout instant et en tout endroit. Plus une force est puissante et plus elle doit agir à larges intervalles. Un peuple composé uniquement d'êtres religieux serait anormal, comme une nation qui ne comprendrait que des héros brûlants de se sacrifier pour la grandeur commune, comme un peuple où il n'y aurait que des artistes consumés de l'amour du beau; celui-ci serait insupportable quelque pacifiant soit cet amour, et celle-là serait dangereuse quelque noble soit l'héroïsme. Chaque chose en son plan. L'amour est un rayon de soleil dont doit s'illuminer toute jeunesse, mais que dire des enfances qu'il dore trop tôt, ou des décrépitudes sur lesquelles

il s'attarde? même à l'âge adulte, il ne doit pas tout accaparer; don Juan est, malgré tout, un pauvre type d'homme. Mais semblablement la piété, cette essence suprême dont quelques gouttes suffisent pour embaumer toute une existence, ne doit pas être répandue à flots surabondants et perpétuels. On aurait presque envie de proclamer, à l'encontre de Voltaire, que la religion est mauvaise pour le peuple et bonne pour l'élite, d'autant que puisqu'il n'y a pas, dans le domaine moral, d'aristocratie, chaque créature ayant le droit et le devoir de tendre vers les cimes, l'émotion mystique se trouve quand même rendue à tous et devenue non pas le privilège d'une élite, mais celui des heures d'élite que tout homme peut et doit traverser.

La religion ne disparaîtra donc jamais. Les intellectuels qui ne voient d'elle que la face métaphysique et qui se flattent qu'avec un raisonnement plus subtil ou mieux enchaîné, ils dispenseront l'homme de s'occuper du problème de l'au-delà, oublient l'autre côté, le sentimental. Qui donc a dit que les trois meilleures preuves de l'existence de Dieu étaient le parfum du lilas, le goût de la fraise et la vue d'une belle naiade? Assurément quelque adorateur peu occupé de cosmologie et d'ontologie. Mais fantaisie à part, tant qu'il y aura des firmaments splendides et des océans immenses, il y aura des âmes religieuses; toujours quelque vicaire savoyard paraîtra pour bouleverser les abstractions de quintessence; toujours quelque nouveau poète surgira dans la plus desséchée des générations, et fera couler le flot des larmes du rocher que heurtera sa verge magique.

Et puis, ces intellectuels ne s'exagèrent-ils pas la portée de leur raisonnement? Est-il sur qu'il n'y pas pour l'œil de l'esprit des ultra-violet et des infra-rouge? Et même en prenant pour absolues nos données, comme tous nos raisonnements sont relatifs! Si on n'a jamais prouvé que Dieu existait, qui donc a prouvé qu'il n'existait pas? On n'est toujours que l'athée de son voisin. La création est une hypothèse; l'éternité de la matière n'en est-elle pas une autre? L'art d'expliquer, a dit un grand logicien, n'est souvent que l'art de transposer la question. Comment, Epicure, le premier atome s'est-il dévié de sa route rigide? Comment, Spencer, l'homogène s'est-il mué en hétérogène? Le panthéisme, qui satisfait tant d'intelligences rebutées par notre monothéisme, arrive pourtant aux même obscurités que lui; la coéxistence du fini et de l'infini est aussi difficile à expliquer dans l'hypostase du Christ que dans le cosmos bouddhiste.

Alors ne reste que l'agnosticisme, le bandeau volontaire mis sur les yeux, attitude logique et légitime, et louable, seule

louable peut-être, chez les penseurs hostiles au divin; mais que importe leur attitude? il y aura toujours quelque homme debout et les bras au ciel, sur la montagne!

II.

De ce que le sentiment religieux est indestructible, il ne résulte pas que notre civilisation restera éternellement chrétienne.

Les religions sont autre chose que la religion; elles en sont même si différentes qu'on comprend leur commun dédain pour ce qu'elles appellent la religiosité. C'est qu'avec elles intervient un élément nouveau, et d'importance énorme comme tout ce qui est personnel. Tandis que la religion philosophique est à la portée de n'importe qui, maigre faisceau de petites inductions sèches que le premier agrégé venu peut charger sur son épaule, tout culte historique implique un homme divin, un médiateur. Psychologiquement, une religion c'est l'adhésion affectueuse donnée à ce que prêche un prophète. Toutes les grandes églises confessionnelles ne sont que la projection à travers les siècles d'individualités puissantes, et à ce point de vue on ne fera jamais assez grand le rôle de leurs fondateurs; tout le Bouddhisme c'est le Bouddha, comme tout l'Islam c'est Mahomet.

Semblablement le christianisme c'est le Christ. Or cette formule n'est pas pure banalité. Trop souvent la figure de Jésus s'embrume dans les âmes qui se réclament de lui. Combien de chrétiens n'ont pas lu d'affilée l'un seulement des quatre Evangiles? combien n'ont prêté qu'une oreille distraite à ses paroles? combien ont mutilé dans leur esprit sa physionomie, oubliant l'une de ses natures pour l'autre? Le vrai chrétien n'est pas tant celui qui admet l'ensemble des théories métaphysiques et morales subtilement tirées du Nouveau Testament que celui qui a foi, tout d'abord, en son Maître, qui, à la voix de Jésus, selève et marche: *Talita kumi*. Or cette foi spontanée et vivante ne peut provenir que de l'amour, et ceci est très important, car l'amour n'étant possible qu'entre semblables, c'est, dans l'Homme-Dieu, à l'homme seul que notre affection pourra s'adresser. Le Dieu-principe des philosophes n'est qu'un concept; autant nous demander d'aimer le *postulatum* d'Euclide; et le Dieu-providence des poètes est encore trop loin de nous; on peut l'admirer et le glorifier, mais non pleurer sur son sein. Celui seul qui aspirera nos âmes sera un homme tel que nous, un frère ainé

consolateur et exaltateur, que nous puissions suivre, écouter, interroger... N'est-ce pas ainsi que tous les grands saints ont aimé Jésus, et que s'entretenaient avec lui ses plus fervents adorateurs, l'inconnu de l'*Imitation*, l'anonyme de l'*Ami et de l'Aimé*, tous enfin jusqu'au pauvre Lélian qui aimait à blottir contre lui sa grosse tête de faune hirsute? Celui qui, même sans se demander en quoi consiste sa divinité, va vers lui l'aimant est plus près de lui que tels autres d'orthodoxies conscientes et pures, mais d'âmes froides.

Mais, dira-t-on, cela ne suffit pas pour être chrétien. Il faut, de plus, admettre un minimum de dogmes ou de rites. Je voudrais qu'il fut possible de repondre non! car ce serait retomber dans la mêlée des églises confessionnelles. Que ces églises rivalisent de piété, de dévoûment, de science, soit; que leurs fidèles soient plusintensivement chrétiens que les simples lecteurs de la *Vie de Jésus* de Renan ou des *Evangiles* de Tolstoï, on peut l'admettre, et que parmi elles l'Eglise Romaine ait l'avantage d'une tradition et d'une cohésion supérieures, nul n'en disconvient; mais puisque aucune d'elles n'a le droit de refuser aux autres de s'abreuver à la source évangélique, toutes ensemble n'ont pas davantage le pouvoir d'empêcher un passant étranger d'étancher sa soif à cette fontaine commune. Au surplus, comme elles sont imprécises, souvent, les frontières qui séparent ces églises les unes des autres! Aux Etats-Unis il y a des unitariens qui ne gardent de l'enseignement de Jésus que la partie strictement morale et qui n'en ont pas moins la prétention de former une église chrétienne. Sans doute les fidèles d'Europe sont plus exigeants, en ceci, et les plus larges d'esprit demandent d'admettre au moins un Dieu créateur et un Médiateur; mais médiation, salut et rédemption se touchent; or déja la Rédemption implique la Chute, l'Esprit du mal, la Divinité de Jésus, avec ses conséquences, Incarnation et Résurrection. Et les autres dogmes s'en suivent aussi: Trinité, Vie future, Enfer, Paradis. Un pas de plus, c'est la présence spirituelle de Jésus au milieu de ses fidèles, et un autre pas, c'est la présence réelle dans le pain et le vin consacrés; en sus du baptême, de nouveaux sacrements se précisent, eucharistie, confirmation, pénitence. Sans quitter les églises protestantes, on voit se compléter le vaste édifice dogmatique que nous connaissons, jusqu'à la communion des saints, la resurrection de la chair, etc.; en même temps se développent les rites, les dévotions, les disciplines; par d'insensibles transitions on se croit encore avec les unitariens et on est déjà en plein catholicisme, celui-ci multiple et pourtant identique au fond sous ses divers aspects, le gallican et l'anglican

peu suivis, les grecs florissants encore, le romain enfin qui, pour nous, est le véritable, et qui, du moins, est le plus complet, depuis l'accession des derniers dogmes. Mais, dans tous les cas, du spectacle de cette longue et souple série d'églises ne ressort-il pas cette impression que le christianisme est plus compréhensif que ce que chacune d'elles dit, et que certaines formes religieuses pourront perdre de leur attirance sur les âmes sans que l'essence de la foi en Jésus disparaisse, ou seulement s'atténue?

Dans le tourbillon des négations et des doutes qui assaillent en ce moment la vieille Ecriture, il n'y a que ce point qui soit vraiment crucial: L'exégèse nouvelle atteint-elle la personne même du Nazaréen, et les Evangiles au lieu de raconter l'existence véritable d'un personnage historique, ne nous ont-ils transmis qu'une fiction, le roman d'un être imaginaire? Or, heureusement, toutes les soi-disant découvertes de cette science sont loin d'en arriver là. Le fait que nous ne trouvons son nom chez les auteurs profanes qu'assez longtemps après sa mort (en supposant encore que le *Crestus* de Tacite et Suétone ne soit pas le nom d'un agitateur homonyme, ou même ne soit une interpolation) tout cela ne peut pas ébranler notre certitude de l'existence d'un prophète nazaréen qui a parlé et agi « comme il est au Livre raconté ». Rien dans les quatre brefs récits de sa vie ne nous autorise à élever le moindre doute, et une foule de détails, même historiques, l'énumération des successeurs d'Hérode par exemple, ou encore la survivance des haines entre juifs et samaritains, détails frappants que nous ne connaissons que par les évangélistes, nous confirment, au contraire, dans notre croyance. Or c'est tout ce qui nous est nécessaire. Il nous suffit que nous ayons le droit d'affirmer Jésus pour pouvoir l'aimer; tout le reste est secondaire. On nous prouverait — et d'ailleurs comment le prouverait-on? — qu'il n'y a que légende et illusion dans le trésor des faits miraculeux dont est tissée sa vie (songes, révélations, guérisons, apparitions, resurrections) que tout cela ne renverserait pas l'adorable statue de son socle; Jésus resterait Jésus, le plus puissant foyer d'attraction qui ait jamais rayonné sur les enfants des hommes.

Il devrait donc être permis de défendre moins âprement les ouvrages avancés de l'Ecriture sainte. La divinité de Jésus n'est liée ni aux prophètes de l'Ancien Testament ni aux miracles du Nouveau: «A vous Orientaux, disait Saint Paul, il faut des prodiges; à vous, Hellènes, des raisonnements». — Il reconnaissait donc que chacun peut choisir sa voie pour aller au but commun. Les Juifs de vieille roche tenaient avant tout à ce que le Messie fut l'homme des Prophètes, quand les Syriens et les

Egyptiens n'étaient sensibles qu'à la puissance du thaumaturge; aux Grecs il fallait autre chose, mais pourquoi ne nous faudrait-il pas autre chose encore que ce qu'il leur fallait à tous? Faguet a dit quelque part qu'il lui semblait regrettable que le christianisme se soit soudé au judaisme, et tout en comprenant son idée, on peut ne pas la partager, car le christianisme, simple efflorescence du monde gréco-romain aurait été peut-être alors trop strictement européen et occidental, mais du moins peut-on admettre, avec lui, que notre christianisme n'est pas lié à la question de l'authenticité du Pentateuque, ou de la date d'Isaïe. Je ne sais, à ce propos, si l'attaque, en ces matières où l'on perd si facilement le sang froid critique, n'a pas fait dire plus d'erreurs que la défense; il n'y a pas si longtemps qu'on attribuait le Pentateuque à Esdras sous prétexte que du temps de Moïse l'humanité ne connaissait pas l'écriture, ou qu'on niait la possibilité du feu de Sodome et Gomorrhe, ou qu'on regardait comme dogme scientifique l'ignorance de la vie future chez les anciens Hébreux; or tout le préhistorique dans tout l'univers atteste cette dernière croyance, et l'effroyable catastrophe de la Martinique prouve bien que la légende du lac Asphaltite a pu être fondée, et les écritures d'il y a 6 à 7.000 ans trouvées en Egypte et en Chaldée montrent non moins que le Pentateuque n'a pas dû attendre le calame d'Esdras pour exister; comme si ce scribe, récent d'ailleurs, aurait pu inventer de toutes pièces le mythe de l'Eden ou la table ethnologique de la Genèse, eux mêmes si antérieurs à Moïse! Mais le défaut des petites réponses victorieuses de ce genre est de déformer le respect qu'il convient d'avoir pour ces antiques documents; on est si stupéfait de retrouver Darwin et Lamarck dans la Genèse qu'on en conclut à la dictée par Jéhovah lui même, et la position prise devient, du coup, dangeureuse.

Tout ce qui touche le Nouveau Testament est sans doute d'une nature plus délicate. Au fond, nous sourions un peu en lisant dans Renan: « Si l'on admet qu'il y a eu deux Isaïes, tout croule». Le bloc de l'inspiration des livres saints n'est pas plus intangible que les autres blocs, et nous admettrions facilement en surenchère trois Isaïes et quatre Daniels sans que le christianisme s'en trouvât plus mal. Mais déjà la question du proto-Mathieu et du deutéro-Marc peut condenser des nuages passant sur la figure du Sauveur. Le mieux serait de ne pas se préoccuper à l'excès de ces nuages, un peu comme les vieux prêtres conseillent aux jeunes séminaristes de ne pas s'épouvanter de leurs oscillations mystiques. On prouverait, je suppose, que Jésus n'est pas né à Bethlem, que les chœurs célestes n'ont pas

chanté au-dessus de la crèche, que les rois mages conduits par l'étoile ne sont pas venus l'adorer, et que le cruel roi Hérode n'a pas ordonné le massacre des innocents, que la figure de Jésus n'en resterait pas moins rayonnante d'éclat divin. Il ne faut pas, d'ailleurs, souhaiter que la desséchante critique réduise ainsi notre Noël à l'état de pure légende; nous avons même raison de ne pas distinguer entre les détails des canoniques et des apocryphes, de conserver aux mages ce titre de rois que ne leur donne pas S. Mathieu, et de garder près de la crèche le bœuf et l'âne qui sont empruntés à l'Evangile de l'enfance; ce serait grand pitié de rejeter ces charmantes anecdotes qui ont enchanté tant de jeunes âmes et inspiré tant de chefs-d'œuvre. Et pas davantage ne faut-il trop se préoccuper de tous les autres épisodes merveilleux; que les croyants les acceptent, que les philosophes les expliquent, que les sceptiques les nient, l'important, c'est de ne pas se détourner du Christ lui-même, de s'asseoir près de lui sur la montagne ou sur les bords du lac de Tibériade, et de s'émouvoir à son agonie du Jardin des olives et de la croix du Golgotha. Tout le reste est théologie...

III.

S'il est certain que l'humanité ne se passera jamais de religion, et même que l'esprit religieux, dans notre civilisation européenne, sera toujours chrétien, il est beaucoup moins sur que chaque pays gardera sa confession présente avec le même dévoûment que par le passé.

Il ne serait pas impossible, par exemple, que la fidélité de la France à l'église romaine soit faite principalement d'habitude, de goût du repos, et d'éloignement pour les sottises anticléricales ou pour les appels antipapistes du voisinage. Par sa dévotion mystique, par son décor esthétique, par sa majesté traditionnelle, l'Eglise a conservé beaucoup d'empire sur les âmes, et son autoritarisme dogmatique est gênant pour si peu de personnes! « Chacun — comme disait la Palatine — se fait son petit religion à part soi » et le culte consiste, pour la plupart des fidèles, à accompagner sa femme et ses enfants à la messe du dimanche et à manger avec eux la morue du vendredi. Cela étant, ce n'est vraiment la peine de quitter la vieille Mère pour les filiales. Le gallicanisme existe si peu, et la position des sécessionnistes qui essaient de le galvaniser est si difficile! eux qui abandonnent l' Église parce que trop autoritaire et trop vi-

tupératrice, ils ne tarissent plus aussitôt d'invectives à son égard; anathèmes pour anathèmes, le gros des croyants aime mieux ne pas encourir ceux du Pape que ceux des Antipapes. Et quant au protestantisme, notre instinct national lui reste, en dépit de ses efforts, hostile, soit parce que le rôle historique des huguenots a été trop souvent de trouble et d'entente avec l'étranger, soit parce que leur absence de doctrine fixe répugne à nos habitudes d'ordre, d'unité, de discipline, parfois excessive, soit parce que nous choquent toujours un peu chez eux un affichage d'austérité que nous sommes injustement portés à taxer d'hypocrisie, et une prétention à la tolérance que nous sommes enclins, trop souvent non sans motif, à déclarer fausse.

Mais sans se détacher officiellement de l' Église, les pays catholiques ne vivront-ils pas de plus en plus à l'écart de la confession romaine? C'est possible, car aux raisons d'ordre général qui tendent à reléguer la religion dans le for intérieur des croyants, s'ajoutent des motifs spéciaux qui détournent de l'antique Maison le simple passant, et quelque fois même le passant d'esprit religieux et d'âme mystique. Dans le catholicisme, c'est de plus en plus l'élément intellectuel qui l'emporte sur l'élément sentimental. L'oraison pieuse cède la place à l'orthodoxie, et de cette prédominance du concept théologique découlent d'incalculables conséquences. La théologie, d'abord, est un domaine technique où le gros des fidèles ne peut s'aventurer, première cause de séparation. Ensuite c'est un royaume de discussion où chaque idée, chaque mot, peut donner de la tablature à tout un concile, et dont s'écarteront tous les croyants simplement pieux et humbles d'esprit, seconde cause de divergence. Enfin, troisième danger, la théologie, poussant forcément l' Eglise à renforcer le principe d'autorité, seul moyen de couper court à la sarabande effrénée des hérésies, des gnoses et des extravagances de tout ordre, irrite, désole ou expulse tous ceux dont l'indépendance d'esprit ne s'accomode pas de la règle, et comme il est facile pour un gouvernement même spirituel, de passer de l'ordre louable à la contrainte blâmable, peut-être beaucoup de révoltes contre le magistère sacré ont-elles eu droit à l'indulgence.

La troisième danger est spécialement grave de notre temps. Autorité et liberté sont deux principes également légitimes, mais pas de la même façon ni dans les mêmes circonstances; suivant les époques, il faut tendre l'une ou l'autre des deux cordes. Or de nos jours, où nous voyons les excès du pouvoir sous toutes leurs formes, nous ne pouvons nous résigner à une tyrannie, fût-elle guelfe; nous tenons même à cette vanité qu'est

la liberté de la presse; avoir le droit de maudire ses oppresseurs, nous fait presque passer sur l'oppression; mais si nous sommes devenus aussi rétifs à la force matérielle, comment ne le serions nous pas plus encore à la pression morale,et si nous ne supportons plus la censure en politique, comment l'acclamerions-nous en religion? Ajoutez à cela que, d'une part, la liberté, en dépit des abus auxquels elle arrive et des passions parfois troubles dont elle part, est une force exaltante et ennoblissante, et que l'autorité, malgré ses intentions souvent excellentes et ses résultats parfois louables, est dépressive, restrictive et asservissante; le péché d'orgueil, s'il a été le fait de certains hérésiarques, n'a pas été inconnu de plusieurs champions de l'orthodox, et qui recourt à l'autorité court risque d'en abuser. Pour une Eglise dont la première vertu devrait être la charité, c'est un vrai péril. Et l' Eglise catholique n'y a pas toujours échappé. Même quand elle a le droit pour elle, elle en abuse: elle triomphe avec trop d'acrimonie ou de virulence. Que Pie X eut raison contre M. Loisy et M. Le Roy, c'est indiscutable au point de vue théologique, mais pour prévenir un danger bien faible (combien de métaphysiciens auraient partagé les idées subtiles de « Dogme et critique » et combien d'exégètes auraient suivi les thèses de « l'Eglise et l'Evangile? ») le Saint-Père en a accru un bien grand, l'antipathie de la foule pour l'Église.

Il a d'autres sujets de mésentente. On a eu le tort d'attacher une importance excessive à diverses pratiques de dévotion, et le zèle intempérant de certains dévots a indisposé bien des gens. Assurément une religion ne se passe pas de quelques cérémonies, et tels de ces rites qui semblent surprenants sont au fond vénérables ou judicieux; le fait de considérer par exemple la poule d'eau comme un aliment maigre, se lie aux plus curieuses théories de la philosophie ionienne, mais tout de même le catholicisme ne se réduit pas à l'observance du vendredi: « Mangez un veau entier, Monseigneur, et soyez chrétien! » — disait Bossuet au grand dauphin. Il serait regrettable qu'on ne put plus parler ainsi. Car de plus en plus les fidèles se détournent de certains devoirs; si les croyants ne sont qu'une minorité parmi les vivants, les pratiquants ne sont qu'une poignée parmi les croyants. Pour se plier à un rite comme la confession auriculaire, il faut une bonne volonté qui ira en se raréfiant. Et puis comme elle est choquante cette conception — qui n'est pas celle de l'Eglise mais que l'on trouve sur les lèvres de trop de prêtres — d'un Dieu terrible chassant loin de lui la presque totalité de ses créatures et n'ouvrant l'huis céleste qu'à de rares élus! Plus les âmes seront imbues de l'esprit de l' Evangile, et plus

elles seront navrées d'une pareille conception de la Bonté divine. Si la religion n'est pas consolatrice, rédemptrice, à quoi sera-t-elle utile?

Et je laisse de côté les autres causes de dissentiment, haines politiques, méprises scientifiques, désapprobations éthiques, où il y a beaucoup de sottise et de méchanceté, mais où peut-être tout n'est pas méchanceté ni sottise. Le tri du faux et du possible demanderait ici un volume. Mais ne prenons que le résultat positif de toutes ces querelles, c'est que dans un pays comme le nôtre qui se dit et se veut catholique, et qui fait, pour une grosse part, la force du catholicisme actuel, l'immense majorité du public vit à l'écart de l'Eglise. Indifférence gouailleuse dans les couches populaires, méfiance polie dans les classes élevées, voilà l'attitude générale de la société laique. Même chez ceux qui voudraient affirmer leurs sympathies, la bonne volonté décisive manque. Que de fois on entend dire dans des milieux archibienveillants; « Tout de même s'*ils* étaient au pouvoir, *ils* en feraient trop! » On parle en cela de pouvoir politique, mais le temporel peut compromettre le spirituel.

Sans doute l'Eglise a encore de chaleureux et parfois glorieux défenseurs. Des conversions retentissantes attestent parfois à tous les yeux la persistance de sa force attractive, et la variété même de ces retours affirme l'étendue de son action; celui-ci a été ramené par la souffrance physique et celui-là par la souffrance morale; l'un est un artiste à qui c'est le décor qui plait dans le temple et l'autre est un dialecticien qu'a subjugué la force raisonnante de l'Ecole; celui-ci est venu au dogme du lointain anarchisme, et cet autre du plus lointain peut-être socialisme. Vraiment ici l'Eglise semble bien catholique dans le beau sens du mot, universelle, accueillant tous d'où qu'ils viennent, et tous trouvant en elle leur satisfaction idéale quelque diverses que soient leurs aspirations. Toutefois on se demande si, en plus de ces quelques retours bruyants, ne serait pas souhaitable une large et silencieuse effusion de la grande vague mystique qui passe parfois sur tout un peuple. Je disais tout à l'heure que la religion n'était pas nécessaire à la foule, mais qui sait? L'union de l'âme et du corps n'est pas plus mystérieuse que celle de la préoccupation mystique et de la civilisation terrestre. Qu'un athée puisse être un grand savant, soit; mais est-il sûr qu'un lien subtil n'unisse pas la recherche de la vérité physique et la poursuite de la vérité métaphysique? Qu'un croyant puisse atteindre la haute morale, soit encore; mais qui affirmerait que ce qui est possible à un stoïcien isolé l'est aussi à une foule obéissant à ses instincts? Qu'un sceptique puisse être grand peintre ou

grand musicien, assurément; mais est-ce une simple coincidence si les grandes floraisons d'art ont accompagné les fortes flambées de la foi religieuse?

Or si cet instinct mystique, raison d'être obscure et vivifiante de cette civilisation dont nous sommes fiers, subsiste au fond des âmes, il cherchera fatalement à se nourrir, et qu'arrivera-t-il si la vieille Eglise de nos pères ne lui offre que des aliments inappétissants ou inassimilables? D'autres Eglises ne se présenteront-elles pas à sa place? Un monothéisme qui combinerait un christianisme sans dogme et un judaïsme sans rites, qui n'emprunterait aux Livres saints que les Psaumes, quelques Prophètes, les Evangiles, qui garderait le culte des héros sublimé dans l'Homme-Dieu, médiateur entre le ciel et la terre, n'aurait-il pas chance de se substituer à nos confessions trop figées dans leur histoire? Un monothéisme qui serait à peine juif, c'est la religion de tous nos grands poètes philosophiques, Lamartine, Vigny, Leconte de Lisle, Sully-Prudhomme; et le spécial christianisme qui s'y ajoute parfois comme chez Victor Hugo, uniquement adorateur, miséricordieux et aimant, n'est-il pas plus proche de l'évangélisme flottant du nouveau protestantisme que de la doctrine brillante et coupante comme le cristal de la théologie orthodoxe?

Car il ne faut pas que les catholiques l'ignorent, il s'élève un nouveau culte réformé, tout à fait différent des étroites sectes calvinistes, luthériennes ou autres, et qui s'efforce de ne plus mériter ce vilain nom de protestantisme qui, à lui seul, le condamnait. Protester, est-ce un programme religieux? Comte avait raison de hausser les épaules devant ces ambitions négatives. Mais le christianisme anglo-saxon ou germanique, qui d'ailleurs a toujours prétendu, pour son compte, être positif, se détourne de plus en plus de l'attitude protestataire. Il abandonne d'abord toute prétention dogmatique, et du coup la grande source de son hostilité contre le Vatican s'évapore; ce n'est plus qu'une vénération affectueuse de la figure du divin Maître et une méditation émue de ses enseignements; mais ceci suffit à en faire une religion; il y a dans les Evangiles assez de sources pieuses pour désaltérer l'âme la plus insatiable sans qu'il soit besoin de recourir en plus à la scolastique. En outre, il abandonne tout le poids mort des haines et des rancunes; ce qui est exaspérant chez le protestant traditionnel, ce sont ses jérémiades récriminatrices, ses évocations à tout instant des Dragonnades ou de la Saint-Barthélemy, idée fixe qui, comme chez tous les maniaques de la persécution, tourne facilement à la persécution des autres; mais dans le nouveau christianisme évangélique il n'y

a plus place pour les anathèmes contre le Balafré ou le Béarnais, ni pour les enthousiasmes mal placés en faveur des lansquenets et des camisards, alors disparaitront aussi les haines mesquines ou injustes pour les sacrements et les cérémonies de l'ex-Babylone. Ce n'est plus que chez les sectaires politiciens du protestantisme qu'on retrouve le cantique de rigueur en l'honneur des Pasteurs du Désert et les malédictions non moins classiques contre Loyola et Torquemada. Dans les temples et les synodes de l'ancienne Réforme ce sont des paroles plus sereines et plus graves qui se font entendre. Nombreux sont ceux parmi « nos frères séparés » qui sentent la sympathie naître en eux pour l'antique Mère. Que de *superstitions* papistes qui sont aujourd'hui partagées par des chapelles réformées! Que d'*idolâtries* leur sont devenues familières et chères! Que de congrégations cléricales qui ont leur pendant dans le monde protestant! Ce n'est pas seulement dans la High Church anglicane qu'on voit se produire ce curieux mouvement, c'est au sein de l'ombrageux puritanisme. N'est-ce pas un signe des temps que l'historien le plus attendri de Saint François d'Assise soit actuellement un calviniste?

Il semble que les catholiques n'attachent pas assez d'importance à ce reflux d'idées religieuses; ils traitent trop le protestantisme par le mépris. Une « Enquête sur la religion » récemment poursuivie par le *Mercure de France* avait de quoi surprendre ici: toutes les réponses des catholiques s'accordaient sur ce point que le protestantisme n'existait pas en tant que religion, tant pour eux le culte est affaire de doctrine et tant il ne peut y avoir qu'impiété dès qu'il y a dissentiment scolastique; rien ne montre mieux que ce fait l'excès d'intellectualisme dans lequel tombent les fidèles de l'Église romaine. La réalité est moins simple, il peut y avoir sentiment religieux intense sans catéchisme: la « foi sans la croyance » ce mot du pasteur Ménégoz, qui semble absurde à un scolaire, est le mot d'ordre de plusieurs millions de chrétiens. Car le protestantisme ne s'est pas liquifié en scepticisme, comme on le prédisait à satiété il y a un demi-siècle; le nombre des pasteurs qui ne croient pas en Jésus Christ ou qui croient à peine en Dieu a diminué: les tendances rationalistes ont fait place aux préoccupations pieuses; il y a de l'émotion mystique dans le philosophisme d'Auguste Sabatier. L'Évangile est devenu l'âme des églises réformées, et celles-ci ont conscience de cette reprise de leur christianisation. M. Charles Gide le notait avec sa perspicacité coutumière dans l'*Enquête* dont je parlais.

Cette renaissance religieuse du protestantisme, que les sim-

ples fidèles ne voient pas, peut-être le pasteur suprême l'aperçoit-il. On s'expliquerait ainsi ses derniers cris d'alarme; la jonction possible de sympathies interconfessionnelles lui aura semblé un danger pour la pureté de la foi dont il a la garde. Il parait qu'en Allemagne il y avait un mouvement d'idées en ce sens; les villes universitaires devenaient un terrain d'entente trop fréquenté aux yeux de certains, frères de ceux qui chez nous dénoncent, en sentinelles clangorantes, les infiltrations kantiennes et luthériennes dans le monde catholique. Si ce mouvement existait, du moins s'est-il arrêté. Les protestants ont secoué la tête, les uns avec tristesse, les autres avec une joie sectaire; les catholiques ont baissé la leur, ils ne peuvent faire d'autre geste... certains d'entre eux se sont réjouis bruyamment; l'avenir dira s'ils ont eu raison.

Aux simples spectateurs, l'expectative respectueuse sied seule. Il serait puéril de s'ériger en censeur de ces vastes corps que sont les Églises. Nos pères se trompaient sur l'évolution prochaine du protestantisme; ne nous tromperions-nous pas sur celle du catholicisme? Rien ne dit que ce ne soit pas le Saint-Père qui ait eu raison, ici encore; Pie X aime à se laisser aller à ses impulsions de nature, et jusqu'ici cette confiance ne le dessert pas; il a bien agi en proscrivant la musique profane des cérémonies liturgiques, en détournant ses meilleurs prélats des nonciatures, en assurant la stabilité des curés de campagne; qui sait, de même, s'il n'a pas bien agi, en dépit des apparences, en adoptant une attitude intransigeante dans la question de la séparation de l'Église et de l'État en France et en repoussant ce concordat bâtard qu'aurait engendré les associations cultuelles? Peut-être son amour-propre de souverain blessé l'a-t-il louablement inspiré pour le bien général; ce n'est pas la première fois que des sentiments égoïstes produisent d'heureux résultats. Pour l'observateur désintéressé le spectacle est néammoins suggestif de ce Souverain Pontife qui, partisan en doctrine de l'union étroite de l'Église et de l'État, aboutit, en fait, à réaliser la séparation la plus absolue qui soit; mais le spectacle n'est-il pas rare et beau aussi de cette Église romaine dont l'amour des richesses avait trop souvent, au cours des siècles, choqué les âmes un peu délicates, et qui a méprisé les centaines de millions qu'on lui tendait, pour garder son entière indépendance?

Le catholicisme a donc regagné par la noblesse de son attitude une partie des sympathies que lui avait fait perdre l'âpreté de son autoritarisme. De plus il garde pour lui l'intensité de sa foi, le prestige de ses rites, la beauté de ses cérémonies, la force de sa tradition, la cohérence de ses doctrines; il attirera tou-

jours les artistes, les mystiques, les raisonneurs, les désabusés. groupes bien dissemblables et dont la diversité même atteste l'étendue du charme qu'il rayonne. Mais il faudrait qu'il se rappelât que, dans l'espèce humaine, il n'y à pas que de purs enthousiastes ou d'uniques dialecticiens, ou des anarchistes convertis, et que l'immense troupeau des simples mortels a bien droit aussi à sa sollicitude; or ce troupeau est actuellement un peu craintif de la houlette; il y a des époques où les humains, brisés par les désastres, « se ruent vers la servitude » suivant la forte expression de l'historien latin, et d'autres où ces mêmes créatures, gonflées de confiance optimiste, se mettent en marche d'elles-mêmes vers leur idéal. Notre époque en est là; elle ne supporte guère d'autorité. Pourtant elle est affectueuse et ascendante, donc chrétienne, et c'est ce qui fait que l'Église catholique ne devrait ni la suspecter ni la repousser.

A défaut d'une fusion proprement dite des églises qui se heurterait aujourd'hui aux mêmes obstacles qui l'arrêtèrent autrefois, on pourrait souhaiter une pénétration plus grande, au point de vue sympathique, des diverses confessions chrétiennes: *multæ sunt mansiones in domo Patris.* — Que toutes gardent leur âme propre, et plus spécialement que l'Église n'abandonne rien de ses dogmes, mais que toutes, et elle surtout, perdent l'habitude de ces violences de langage qui ne servent qu'à semer l'irritation et la haine. Plus de patois de Chanaan, et de l'Apocalypse, mais aussi plus de suspicions, d'anathème et d'intolérances. *Instaurare omnia in Christo*, ce beau programme de Pie X, pourrait servir de ralliement à toutes les Églises qui se réclament de l'Évangile. Alors se réaliserait enfin le chant des Anges au dessus de la crèche: Que la paix soit aux hommes de bonne volonté!

HENRI MAZEL.

Un sentimento, che io non arrivo a comprendere, è la compiacenza trionfatoria, ostentata da coloro i quali credono di avere, colle armi della ragione, o con quelle delle scienze positive, tolto ogni base alla fede religiosa. Non riflettono essi che il loro trionfo è lutto, desolazione, scompiglio delle anime, che la loro è chirurgia, che non risana, ma uccide? Dovrebbero invece essi medesimi con tristezza e dolore reputarsi vittime dell'opera che pur credono loro dovere di compiere.

C. F. GABBA.

(Dall'Almanacco del « Cœnobium » per il 1909).

L'EVOLUZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. [1]

(KANT — HEGEL — COMTE)

Quali sono i rapporti tra filosofia e religione?

Storicamente, la religione precede sempre la filosofia: la precede come vita e come concezione metafisica: è vita di volontà e di sentimento conformemente ad una certa metafisica; quando essa è in crisi e non serve più ai fini vitali per cui si sviluppò, essa diviene oggetto di riflessione e questa sua crisi origina sia un movimento di ribellione al passato, sia, dopo di questo, un movimento di reinterpretazione e di sintesi in cui l'aspetto metafisico e logico della fede tradizionale è separato da' suoi rivestimenti storici e transitori. È inevitabile quindi che i rapporti tra filosofia e religione siano sempre molto intimi: entrambe si occupano dell'uomo, del mondo e del nesso tra i due; ma la religione è vita conforme a una dottrina di questo rapporto e di questa realtà che essa *suppone* vera: la filosofia se ne occupa per dimostrar questa dottrina vera o falsa, per cercar la vera e il criterio di verità. È logico pertanto che i rapporti tra religione e filosofia variino con la capacità della prima a soddisfare tutte le aspettative da essa suscitate. Quando è in fiore o, in complesso, è più benefica che malefica nelle sue conseguenze pratiche, essa non ha bisogno dell'aiuto della filosofia ovvero quest'ultima non ne è che ancella subordinata. Ma quando essa comincia ad essere inadeguata od ostile ai nuovi bisogni del mondo da essa organizzato e reso possibile, la filosofia ne diventa sempre più indipendente: anzitutto proclama la indipendenza delle sfere d'azione di ciascuna; indi si atteggia ad organo generale della ragione e proclama questa arbitra del vero e in suo nome dichiara falso tutto ciò che non sa giustificarsi in suo cospetto. Questa attitudine da teistica e deistica finisce col diventar puramente atea verso la fine del secolo XVIII, sopratutto in Francia. Ma a questo punto non può non iniziarsi un ciclo in senso contrario; dopo avere spiegato o creduto di spiegar tutto razionalmente, resta da spiegar la ragione: ne faremo noi una derivazione del funzio-

---

(1) Con questo titolo si vuole solo esprimere che Kant, Hegel e Comte ci sembrano gli autori più importanti per cogliere gli elementi essenziali del movimento speculativo o sintetico contemporaneo; gli altri esprimono solo gli elementi convergenti di due indirizzi filosofici antagonistici sotto tanti altri riguardi.

namento dei sensi, un prodotto dell'associazione delle sensazioni e delle immagini, dell'abitudine? In tal caso approderemo allo scetticismo di David Hume e dovremo proclamare illusoria o ingiustificata la nostra fede nel metodo e nei principî della scienza, anzi della conoscenza in generale. E forse, ma invano, Mansel e Newman cercheranno da questa impotenza radicale della ragione, di dedurre la necessità di una rivelazione soprannaturale e di una autorità religiosa. Invero, se la ragione è di per sè impotente a darci le verità necessarie per vivere e se d'altra parte la vita è stata e tuttavia continua ad essere possibile, è giocoforza concludere che noi otteniamo la conoscenza di dette verità necessarie per altra via, e che nel corso della storia deve essersi sviluppata una autorità incaricata di insegnare dette verità e di formularle, autorità ora indispensabile a che avvenga il contatto tra Dio e lo spirito umano, che radicalmente è incapace di conoscerlo. Il ragionamento, per altro, prova troppo o prova nulla. Se il dogma non è che una formulazione inadeguata e simbolica delle fede, non necessaria d'altronde alla pienezza di questa, e se la fede a sua volta non è che una espressione inadeguatamente simbolica della realtà ultima, a noi per sempre assolutamente contesa, com'è che tuttavia noi possiamo distinguere tra simbolo e cosa simboleggiata e stabilire perfino tra i due un rapporto riconosciuto inadeguato? Com'è che abbiam l'idea d'una realtà ultima di cui ci si dice la conoscenza essere impossibile? O l'uomo è radicalmente incapace di conoscere l'assoluto ed in tal caso ogni idea di verità assoluta è illusoria; o se dessa non è illusoria, deve poter giustificarsi innanzi ai tribunali ordinari della coscienza e conoscenza umana. In tal caso, per altro, il concetto ordinario e tradizionale della Chiesa come di un'autorità storica depositaria di una rivelazione speciale arbitrariamente fatta in un dato momento del tempo e luogo dello spazio a dati individui, che, non si sa come, avrebbero così capito ciò che l'uomo fu creato incapace di capire, deve essere assolutamente abbandonato e nessuna tra le varie organizzazioni religiose visibili può aver diritto ad atteggiarsi come l'unica ed assolutamente vera, sebbene tutte possano essere organi, stadii, manifestazioni, della Chiesa ideale ed invisibile in cui si attua il contatto dello spirito umano col divino. In tal caso la autorità di ciascuna di esse è quella che le viene unicamente dalla sua efficacia educativa, dalla sua universalità e comprensività di ideali, di metodi, di ispirazioni, ossia dalla sua fecondità nello spazio e nel tempo. In tal caso siamo al punto di partenza di Lessing, all'idea della perenne e progressiva rivelazione di Dio nei figli degli uomini.

Non vi è che un'ultima autorità irresistibile: la ragione, anzi l'esperienza, la vita, la possibilità perenne di verifica da parte

di checchessia. Se la Chiesa gode di autorità sugli uomini, se loro ha resi incomparabili servizi gli è in quanto organo della loro vita e ragion comune, ossia in quanto organo di verità e di vita; che se essa tradisce lo spirito di verità, non perciò questo sarà travolto nel suo destino, ma piuttosto trasporterà altrove le sue tende e costruirà altrove la sua rocca.

Se così stanno le cose, il problema essenziale per noi si è di vedere se sia o non sia possibile affermare razionalmente l'esistenza degli oggetti della fede religiosa. A tal uopo non v'è di meglio che esaminare quali sono le ragioni di coloro che ritengono che la ragione e la scienza obblighino a considerare la religione come un residuo di età superstiziose e come indizio di debolezza intellettuale e morale. Si può dire che l'idea di un conflitto tra la scienza e la ragione da un lato e la fede e la religione dall'altro e della inconciliabilità assoluta dei termini di questo conflitto è il prodotto di tre secoli di storia e di sviluppo scientifico e filosofico. Il Medio Evo e l'antichità erano stati d'accordo nell'assumere che la Terra è il centro dell'universo, che tutto gravita attorno a questo centro, che tutto ha per fine la perfezione e la gloria dell'uomo e degli Dei o di Dio; che il cielo è una volta cristallina, che i corpi celesti sono incorruttibili e che le sfere sono guidate da angeli. La testimonianza degli organi dei sensi si accordava con quella della sapienza antica e della Bibbia. La Bibbia, il diritto romano, il diritto canonico, la filosofia greca cristianizzata si erano fusi in sintesi poderosa e avevano definito in tutti i suoi dettagli il mondo, il destino dell'uomo, i suoi doveri, i suoi diritti. Ed ecco Copernico rovesciare il sistema cosmogonico in cui avevano creduto tutte le generazioni precedenti e distruggere l'idea che la Terra sia il centro dell'universo; ecco Nicola Cusano, Bernardino Telesio, Giordano Bruno lanciar l'idea della pluralità dei mondi abitati, della corruttibilità dei corpi celesti; ecco Galileo e Torricelli e Leonardo e Newton gettare il fondamento della scienza sperimentale e formulare le prime *leggi fisiche* in barba alla tradizione aristotelica; ecco scoperti nuovi continenti sul nostro pianeta e nuovi mondi a migliaia nello spazio; ecco, attraverso gli spiriti di Cartesio e di Leibnitz, prepararsi le cosmogonie stellari di Kant e Laplace; ecco ai giorni nostri dallo studio comparato delle rocce, delle piante, degli animali, balzare l'idea geniale di una universale legge di evoluzione, sovrana nell'infinitamente grande e nell'infinitamente piccolo, nello spazio e nel tempo, dagli elettroni infine alle creazioni più sublimi dello spirito umano.

Ma se la Terra non è il centro dell'universo; se essa è un momento della universale evoluzione di tutte le cose nello spazio e nel tempo; se l'uomo con le sue facoltà è pur esso il prodotto

di un complicatissimo processo di integrazione e dissoluzione, deducibile dalle leggi del moto, dalla permanenza essenziale all'essere, donde il bisogno di Dio? E se Dio è inutile o non esiste, se nessuna ragione consapevole di se stessa presiede ai processi cosmici, se la stessa ragione e coscienza umana è inesorabilmente condizionata da dati processi fisiologici e cessa col loro cessare, dove porremo o troveremo noi la giustificazione della nostra fede nella nostra libertà e responsabilità e nell'autorità del dovere? Se il dovere non è che l'eco nella coscienza della compulsione esercitata dai nostri simili; se la morale è una formazione naturale dovuta all'istinto biologico di conservazione della specie; se le idealità morali non sono che empiriche generalizzazioni, regole generali di prudenza pratica, donde l'obbligo di obbedirle tosto che se ne riconosca la natura, nei casi in cui è più probabile che l'infrazione resti nascosta che non che essa venga scoperta? Come impedire che la scoperta delle basi scientifiche della vita morale non contribuisca ad abbassarne il livello? Sovratutto, in questa ipotesi, qual'è il valore della vita? Sono adunque le esigenze della vita etica in contraddizione con quelle della conoscenza?

***

Tale il problema sollevato dal progresso delle conoscenze in Kant nei tempi moderni come in Socrate nell'antichità: è il problema dell'antitesi tra la scienza e la fede, tra la necessità e la libertà. Da un determinato punto di vista, dal punto di vista della scienza l'uomo è perfettamente soggetto alle stesse leggi che governano il resto della natura, e ciò perfino nelle sue manifestazioni psichiche più elevate; dall'altro la sua dignità come soggetto morale richiede che lo si consideri come libero e responsabile. Kant non cercò di contestare nè la verità della scienza nè quella della morale; le ammise tutt'e due; cercò piuttosto di vedere come sorge l'antitesi: ed a tal uopo, assumendo come incontestata la verità della scienza e della morale, si chiese: com'è che la scienza è possibile? Com'è che la morale è possibile?

Kant era cultore entusiasta delle discipline fisico-matematiche; egli stesso, sotto gli auspici delle dottrine newtoniane aveva gettato le basi di una teoria meccanica della genesi e della dissoluzione del sistema solare; ei si chiese: qual'è il segreto dei progressi delle discipline fisico-matematiche?

Migliaia dei loro cultori sono inclini a rispondere senza esitazione alcuna: essi sono dovuti all'osservazione ed all'esperimen-

to. Ma Kant ha mostrato una volta per sempre che ciò non è che una parte del vero: la matematica e la fisica non hanno progredito lasciando che la natura stampi, per così dire, i suoi ritmi, sulla mente dello scienziato devotamente e passivamente apertasi ad essi per registrarli. All'opposto, esse hanno progredito mercè l'ipotesi, mercè anticipazioni della realtà immaginate dall'uomo, che, conformemente ad esse ha concepito metodi di osservazione e di esperimento, che equivalgono a modi di interrogar la natura. Il matematico non *trova*, ma costruisce i suoi circoli e i suoi triangoli; e la strana cosa si è che le sue costruzioni si applicano poi alla natura; il fisico non vede mai nei corpi l'*inerzia*, ma, supponendoli *inerti*, trova che le sue previsioni a loro riguardo si verificano sempre. Come spiegare questo accordo tra le costruzioni dello spirito umano e gli eventi naturali? Ciò non si spiega se non ammettendo che in un certo senso la natura è una costruzione umana. La frase può sembrare paradossale, ma Kant osserva che è un errore supporre che a parte dall'attività dell'intelligenza, la nostra rappresentazione della natura sarebbe quella che è. A parte dall'intelligenza noi non avremmo che impressioni senza alcun rapporto le une con le altre, e non mai un mondo di oggetti coesistenti e successivi nel tempo e nello spazio, ossia un sistema di esperienza. Tali impressioni sole sono, secondo Kant, i dati dell'esperienza; la loro integrazione e interpretazione come oggetti è opera della nostra intelligenza che ne fa un cosmo. La matematica riposa sulle idee di spazio; la fisica su quelle di tempo e di spazio e nondimeno esse non sono mai un oggetto di percezione sensibile; gli è che esse sono le condizioni per l'ordinamento di dette impressioni in un mondo di oggetti riferibili gli uni agli altri come coesistenti e successivi. Gli oggetti della nostra esperienza non esistono quindi che nella nostra esperienza e la natura è il loro complesso. E lo stesso va detto in generale di tutte le altre possibili relazioni tra oggetti.

Di per sè i sensi danno solo impressioni sconnesse. Queste impressioni diventano un mondo di oggetti solo perchè l'intelligenza li ordina secondo le forme o categorie, che sono immutabilmente essenziali alla sua costituzione. La natura è il mondo così costrutto dall'intelligenza. Lo scienziato crede che la natura sia governata da leggi necessarie perchè la sola natura possibile per un intelletto costituito come il nostro è una natura a cui sono applicabili le sue categorie.

Indubbiamente, dice Kant, le impressioni dei sensi, le sensazioni, ci vengono da oggetti situati al di fuori di noi e che come tali non possono essere identificati con gli oggetti della nostra esperienza; ma appunto perciò detti oggetti, o cose in sè o

noumeni, sono destinati a restar per sempre a noi inaccessibili.

Ciò posto, ritorniamo al mondo di nostra esperienza: se esso è una nostra costruzione mentale; se esso non potrebbe essere ciò che è a parte dalla nostra attività intellettiva, esso — la natura — non può più essere invocato contro lo spirito di cui ha bisogno per star assieme come sistema. La mente che costituisce le relazioni necessarie tra gli oggetti d'esperienza non può, essa stessa, esser soggetta a queste relazioni da essa stabilite; d'altra parte il mondo oggettivo, considerato a parte dalla intelligenza che lo costituisce non riesce a fornire la propria spiegazione, ad essere un cerchio chiuso ed autonomo; e solo a questo patto potrebbe essere una realtà assoluta.

Il tempo come lo spazio sono serie infinite e come tali non consentono la somma dei loro termini, e quindi non possono essere attributi della realtà ultima, che per essere ultima deve appunto poter essere un circolo rientrante in se stesso. Il mondo oggettivo presuppone quindi una causa assoluta non fenomenale, non effetto di altre cause; esso non la rivela ma non può aver nulla da dire contro la sua possibilità. E questa possibilità è resa anche più probabile dal fatto che il sistema dell'esperienza che costituisce la natura non esiste che in relazione all'Io, al soggetto dell'esperienza stessa. L'uomo non è solo un oggetto tra altri, determinabile per mezzo delle sue relazioni con altri oggetti: egli è anche soggetto di esperienza: e solo in quanto soggetto ei può avere conoscenza di oggetti e di se stesso come oggetto. Questo fatto di essere soggetto di esperienza non prova ch'egli sia libero; ma prova ch'egli può esserlo. Supponiamo che egli lo sia: quale sarebbe la relazione tra l'uomo come soggetto e l'uomo come oggetto? Su per giù questa: ogni suo atto, in senso assoluto non potrebbe procedere che da lui e sarebbe come tale libero; ma siccome egli è capace di considerar se stesso dal di fuori, i suoi atti gli apparirebbero come in relazione obbiettiva di causa ed effetto. Quella che interiormente sarebbe in senso assoluto una successione di atti liberi, ossia solo logicamente determinati, apparirebbe esternamente come una successione di fenomeni naturalmente necessari. Il fatto adunque che l'uomo, fenomenalmente considerato, è soggetto alla legge naturale di causalità non basta a provare che la libertà non sia possibile per l'uomo considerato come noumeno.

E che essa sia reale è infatti dimostrabile passando dalla considerazione dell'uomo come mero soggetto di conoscenza teoretica alle considerazioni dell'uomo come soggetto di esperienza pratica. L'uomo non può agire che se si pensa e crede autore delle proprie azioni, ed autore di esse in senso noumenico; come mero fenomeno tra fenomeni egli non potrebbe mai dire: io faccio o voglio fare.

Ma egli potrebbe tuttavia illudersi: non basta credersi libero per esserlo. L'ultimo dubbio è per altro tolto di mezzo dalla coscienza del *dovere*: la legge morale non si riferisce come la naturale a ciò che è, ma a ciò che non è ancora, che forse non sarà mai e che nondimeno non già *dovrebbe*, ma *deve* essere. L'uomo giudica e apprezza se stesso non da ciò che è, ma dall'ideale che egli dovrebbe realizzare nella propria condotta. Egli si sente vincolato da una legge superiore alla naturale, che sembra talora perfino in conflitto con la naturale; egli non può obbedirla, a dispetto di questa, che se è superiore a questa, libero. L'esperienza morale attesta quindi che l'uomo è membro di un regno superiore a quello delle mere realtà fenomenali; attesta che il mondo della ragion teoretica non è che parte subordinata del mondo della ragion pratica; ed è perchè quest'ultimo richiede la sovranità della ragione nell'universo; è perchè la fede nel dovere, scaturente dalla natura razionale dell'uomo, ansiosa di realizzarsi a pieno e di contemplarsi realizzata in tutte le cose, non è giustificata che se già, in qualche modo, la ragione è sovrana, che l'uomo ha diritto di postulare tutte le realtà necessarie a tale sovranità, e quindi Dio e l'immortalità personale. L'uomo non ha certo diritto di credere reale tutto ciò che è necessario alla piena soddisfazione di tutti i suoi desideri, sopratutto se questi siano puramente l'espressione della sua natura sensibile; ma il caso è diverso quando si tratti di desideri scaturenti dal fondo stesso della sua natura di essere razionale. Noi abbiam diritto di chiedere l'esistenza delle condizioni necessarie al compimento del nostro destino di esseri razionali, e quindi dell'immortalità necessaria ad assicurare l'armonia della virtù con la felicità, e di Dio indispensabile a garantire tale armonia e l'immortalità. Noi non chiediamo che di poter vivere secondo ragione, secondo ciò che di più profondo e universale è nella nostra natura. Tale la soluzione kantiana del conflitto tra conoscenza e fede, necessità e libertà. Il mondo dell'esperienza scientifica è una costruzione della nostra attività teoretica e come tale non ha alcun diritto di erigersi a giudice della fede che scaturisce dalle esigenze della ragione nella vita pratica.

Il servizio reso da Kant alla causa della soluzione del conflitto è certo inapprezzabile; ma la forma della sua soluzione è inquinata da elementi e da assunti, che, come dimostrò la storia dei sistemi derivati dal suo, tendono a riprodurre posizioni essenzialmente scettiche. La più grave di queste inquinazioni è quella della inconoscibilità dei noumeni o cose in sè.

Noi abbiamo visto Kant distinguere tra gli oggetti dell'esperienza o fenomeni che esistono solo relativamente ad un soggetto e che sono costrutti dall'intelligenza di questo, lavorante

sui dati forniti dai sensi, e le cose in sè od oggetti reali che per mezzo della loro azione sui sensi cagionano i detti dati sensibili, restando per altro in sè inconoscibili per noi. La conseguenza di questa distinzione si è di rendere di nuovo misterioso il come le costruzioni dell'intelligenza umana riescano ad armonizzare con la condotta delle misteriose *cose in sè* e coi dati del senso da esse cagionati in noi. È facile intendere che cosa abbia condotto Kant in questo imbroglio: gli è che egli stesso non era completamente libero dall'errore contro cui stava combattendo. Da un lato ei ci dimostra che il mondo da noi conosciuto è una costruzione della nostra intelligenza; e dall'altro ei continua col Locke e coll'Hume ad assumere che la conoscenza sia l'*effetto* dell'azione sulla coscienza di una *causa* od oggetto che esiste al difuori di essa; laddove cause ed effetti non esistono già che per opera della conoscenza, la quale non è punto un effetto di alcun che. Il mondo (da noi conosciuto) non può essere assunto a causa della nostra conoscenza di esso poichè la presuppone; ed un mondo sconosciuto, se invocato a tal uopo, la presupporrebbe non meno. Kant non arriva così ad identificare l'oggetto che *causa* la sensazione con l'oggetto in quanto conosciuto, e non può a meno di farne così una *X*. Il suo torto non è quindi di credere all'esistenza di cose in sè, ma di credere che le cause delle nostre sensazioni siano oggetti inconoscibili, posti al di fuori della nostra conoscenza. Tosto che ci si libera dello spettro dei noumeni inconoscibili, siccome la natura come è studiata dalle scienze è una costruzione mentale nostra, che, come tale, presuppone il soggetto pensante; e siccome il successo di dette scienze prova che tale costruzione è una fedele rappresentazione della realtà; così è chiaro che la conoscenza di questa realtà è anche la conoscenza dell'intelligenza senza cui non è comprensibile. Il successo della nostra scienza mostra che nella natura è espressa una intelligenza analoga a quella che detta scienza costruisce: nella natura noi già conosciamo Dio: l'universo ci si palesa già come il fenomeno di uno Spirito che si esprime organicamente in ogni sua parte. E cade così l'arbitraria limitazione per cui Kant dà il nome di conoscenza solo alla comprensione degli oggetti dell'esperienza sensibile e dice fede l'ammissione di realtà puramente spirituali: giacchè il mondo sensibile già non esiste e non è conosciuto come tale se non come l'espressione di un principio spirituale che contiene in sè la ragione della propria differenziazione e determinazione. Che cosa indusse Kant a limitare così arbitrariamente il senso della parola conoscenza? Che cosa l'indusse, sulla base di questa limitazione arbitraria, ad insistere nel suo dualismo tra fenomeno e noumeno? Non v'è che una risposta possibile:

Kant stesso non vide tutta la portata del suo principio che ogni conoscenza di oggetti è relativa ad un soggetto conoscente: certo, il mondo della natura, considerato a parte dal soggetto umano che l'apprende, non lascia posto alcuno per la libertà, ed è perchè Kant lo prese in questo senso che per salvar la libertà dovette erigere il mondo noumenico; ma poichè il mondo della natura non esiste che in relazione ad un soggetto e si manifesta come espressione di uno Spirito infinito, il detto mondo noumenico diventa inutile e dannoso. In un mondo che è l'espressione di un principio spirituale autodeterminantesi nulla può opporsi alla vita secondo ragione di esseri razionali e tutto deve anzi fondamentalmente armonizzare col destino di questi: poichè l'immutabilità delle leggi naturali non è in esso che la parvenza esteriore, *il fenomeno* dell'immutabilità della ragione che lo sostiene e governa dal di dentro. È solo in un mondo così costituito che la libertà, lungi dall'essere distrutta, si realizza. Tale, in sostanza, è la critica di Hegel a Kant e la soluzione hegeliana del conflitto da Kant formulato e potenzialmente superato. Essa però non si ferma a questo punto: essa non soltanto armonizza la ragion pratica con la teoretica eliminando i noumeni e mostrando che soggetto ed oggetto sono organicamente connessi mediante un principio razionale che si esprime appieno in entrambe; ma essa altera in meglio anche la concezione kantiana della vita morale e dei suoi postulati.

Un essere libero, secondo Kant, si mostra libero appunto per mezzo della spontanea sua sottomissione alla legge della sua natura: solo un essere libero può avere la coscienza del dovere ed obbedirle: l'uomo come essere libero vuole la legge morale, come essere fenomenico non ha affatto vita morale; da ciò sembra che dovrebbe seguire che le passioni dell'uomo naturale non possono avere alcuna forza sull'*homo noumenon;* viceversa l'hanno e l'*homo noumenon* consente a farsi schiavo del desiderio. Come avviene ciò? Ciò è un fatto ultimo, inesplicabile, secondo Kant. Nè restava a lui altro da dire data l'antitesi assoluta da lui stabilita tra ragione ed impulso. Kant non s'avvide che gli impulsi di un essere razionale sono, almeno potenzialmente, anch'essi razionali, e che sono contrari alla libertà solo gli impulsi non capaci di una giustificazione da parte della ragione. In quanto ei vuole la soddisfazione di desideri razionali l'uomo è libero, nè lo potrebbe essere altrimenti; nè v'è perciò bisogno di far della libertà un postulato: essa è un fatto identico con la coscienza di se stessi come soggetti. E lo stesso va detto di Dio. Kant ha bisogno di Dio solo come di un *deus ex machina* per assicurare l'equilibrio tra la virtù e la felicità mediante l'immortalità personale. Ma tosto che si rifletta che il mondo non è

conoscibile che come l'espressione di una ragione in esso immanente, i postulati della immortalità e di Dio non sono più che espressioni differenti del postulato generale di ogni conoscenza e cioè che il mondo sia un sistema razionale; e non hanno bisogno di essere formulati in guisa da parer arbitrarie e superstiziose escrescenze di un sistema.

L'idea che Kant si fa della Religione e della sua ragion d'essere è la conseguenza diretta delle sue vedute critiche e ne ha tutti i pregi e tutte le imperfezioni, ed è contenuta nel notissimo trattatello: *Della religione nei limiti della ragion pura.*

Nella prefazione ei dà il suo modo di concepire le relazioni tra morale e religione. La morale conduce alla religione per mezzo della nozione del *Summum Bonum* che essa suppone possibile, e che come causa finale di tutte le cose presuppone un sommo legislatore: la religione sarebbe così la coscienza riflessa delle implicazioni metafisiche della morale. Il suo fine perciò non può essere che pratico: noi non conosciamo Dio in sè; noi non lo conosciamo che come legislatore etico e la religione non è che la morale concepita come precetto di un legislatore etico sovrano dell'universo. Nella prima sezione del volume, Kant tratta del principio del male nella natura umana. Egli confronta tra di loro le due teorie della radicale perversità della natura umana e del suo perenne peggioramento; e della progressiva perfettibilità dell'uomo sotto la guida essenzialmente sana de' suoi istinti. Kant non accetta nè l'una nè l'altra e ritiene che l'uomo sia in parte buono e in parte cattivo.

L'uomo è buono o cattivo secondo che le massime della sua condotta sono buone o cattive; perchè le sue azioni cattive gli siano imputabili occorre quindi che la causa del male sia in lui, nella libera adozione di una cattiva norma di condotta; e ciò non può che essere inesplicabile: se no, l'atto cesserebbe di parerci libero. Ciò posto, se si trova esser caratteristica generale dell'uomo l'adozione di una certa norma come criterio di azione morale, sia detta norma buona o cattiva, la ragion di tale adozione potrà dirsi innata, nel senso che la volontà deve essersi liberamente data questa disposizione prima di far uso nell'esperienza della sua libertà. Precedente a tutte le azioni vi dev'essere quindi una scelta interiore con cui la volontà si dà un'attitudine di malvagità, un atto meramente noumenale, che sarebbe l'essenza del « peccato originale », della « caduta ». Ora l'adozione di una massima come norma di condotta, di scelta fra opposte azioni è caratteristica dell'umanità e poichè esistono azioni cattive, vi deve essere nell'uomo l'inclinazione alla scelta di cattive massime. Questa inclinazione consiste nella possibilità di scegliere a norma di condotta la soddisfazione degli impulsi verso la felicità perso-

nale anzichè il compimento del dovere, e poichè questi impulsi sono sempre con noi, essa è radicale, indistruttibile. Ma l'uomo non è cattivo che in quanto è libero: perciò dev'essergli possibile diventar buono. Noi non possiamo comprendere il come di questa sua vittoria più di quel che possiamo comprendere il come della sua caduta; ma la vittoria dev'essere possibile, poichè la legge morale ci comanda di conquistarla. Kant ci dice che questa non è possibile che per mezzo di una rivoluzione interiore che muti radicalmente la massima scelta nella prima rivoluzione. È il *mutamento di cuore*, la nuova nascita di cui parlano le Scritture e che fa l'uomo accetto a Dio. L'educazione morale deve mirare a produrre questa rivoluzione, questa rinascita profonda, col creare nell'uomo il senso di ciò che deve fare, che può fare e che nondimeno non fa.

Nella seconda sezione, Kant tratta della lotta tra il principio del bene e del male nell'uomo. Nelle Scritture essa è raffigurata come la lotta tra il Demonio che trionfa nel mondo con la caduta dell'uomo e l'uomo ideale che torna a trionfare di quello nella persona del Cristo nell'atto stesso della sua morte sensibile.

Secondo Kant le Scritture esprimono in forma storica quello che è vero ad ogni momento della vita dell'umanità: noi possediamo in noi l'idea d'un'esistenza razionalmente perfetta da realizzare; noi tutti cadiamo al di sotto del livello di questa idea, e tutti essa urge a rilevarci, a vivere in essa come in essa visse Gesù, che come Cristo ne fu la più perfetta realizzazione; per quanto la perfezione di essa ci sembri irraggiungibile, il vivere nel suo spirito basta, per Dio, ad assolverci da tutte le nostre debolezze. La rettitudine dell'uomo perfetto scelta a norma di vita ci copre tutti e redime: l'uomo in cui è così avvenuto il mutamento di cuore consente alla punizione in lui dei peccati dell'uomo sensibile che in lui perdura e per grazia è dichiarato redento dalle altrimenti in sè irredimibili colpe del passato. A mano a mano che ei si perfeziona, s'apre a lui d'innanzi la prospettiva d'un avvenire sempre più roseo nella stessa direzione ed è da essa che zampilla la speranza della vita eterna, la sete della vita perfetta; laddove a chi si sprofonda sempre più nel male s'apre la prospettiva d'un abisso di disperazione eterna.

La terza sezione tratta del trionfo del principio del bene ossia del trionfo del regno di Dio. Ciò avviene mediante il graduale stabilirsi di una collettività ogni membro della quale è passato attraverso la rivoluzione morale suaccennata e vive conformemente alle leggi etiche: l'idea di questa società è la stessa di quella espressa nelle Scritture con le formule *popolo eletto, popolo di Dio, regno di Dio, ecc.* La Chiesa è l'espressione storica e visi-

bile di questa repubblica morale. Le preoccupazioni e le inclinazioni della sensibilità sono costantemente all'opera per far degenerare in superstizione la fede religiosa pura che scaturisce nel modo descritto dalla fede razionale pura nel governo morale del mondo, e per seppellir la fede sotto il rito. In genere è solo lentamente che la fede pura si svincola dagli involucri protettivi della fede storica co' suoi libri sacri, con le sue rivelazioni miracolose. Ne segue che per Kant il valore delle religioni positive esistenti è indipendente dalla realtà inverificabile di fatti storici su cui pretendono fondarsi, e dipende solo dal grado di armonia con la fede razionale ed etica a cui ognuno può arrivare da sè: in quest'ultima misura esse hanno tutte un alto valore educativo e meritano tutte d'essere utilizzate: occorre cioè dal contenuto dogmatico di ciascuna esprimere il contenuto etico-razionale, praticamente valido per uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. L'applicazione che Kant fa di queste vedute generali al Cristianesimo generali al Cristianesimo nella quarta azione, è tale da far presagire prossimo lo sbocciare della Chiesa universale, società di pura coltura etica e razionale, dal crollo delle religioni positive e storiche: il solo servizio grato a Dio è la vita buona.

E' facile riconoscere in Kant le deficienze caratteristiche del secolo XVIII, precipua l'assenza di senso storico; è chiaro però che in lui esse son meno forti che in altri, poichè Kant riconosce il valore educativo e transitorio dei credi e delle chiese positive e si rifiuta di vedere in essi dei prodotti manifatturati dalla impostura dei preti e dall'egoismo delle classi dominanti: per Kant si tratta di forme e di rivestimenti simbolici rozzi della religione razionale. È chiaro che Kant non è in simpatia col tono irrispettoso con cui l'illuminismo trattava i problemi religiosi. L'Illuminismo dalla irrealità di questo o quel miracolo concludeva alla illusorietà della religione; Kant mira a porre il contenuto della religione al di sopra delle sue formulazioni storiche: quello mirava a distruggere, Kant mira a salvare. Kant trova che è anzi razionale ed equo di continuar ad usar la Bibbia come fondamento di istruzione nella Chiesa. Ma il punto essenziale su cui Kant si distacca dall'Illuminismo è la rinuncia all'ottimismo superficiale di quest'ultimo. Kant ammette nell'uomo una inclinazione radicale al male e ammette la necessità di una rivoluzione interiore perchè l'uomo ridivenga buono. Kant nota che istintivamente l'uomo è portato a considerare le sue sofferenze come il castigo meritatosi con qualche sua colpa. Con ciò Kant è già meno di altri del suo tempo lontano dal punto di vista religioso propriamente detto. La religione ha infatti per sua potente evocatrice

l'insoddisfazione con le presenti miserie e la coscienza del peccato. Ed il peccato non è semplicemente l'azione cattiva; è qualcosa di più profondo: è il senso di indegnità, di contaminazione assoluta di qualcosa dentro di noi che ha infinito valore e da cui col peccato ci si è messi ad infinita distanza: è un senso di distacco che provoca un senso, un bisogno di espiazione e riconciliazione.

E nondimeno la filosofia kantiana della religione è lontanissima dall'essere soddisfacente. La spiegazione del male in essa formulata è incomprensibile e abbiamo già visto com'essa sia una difficoltà sorta per il dualismo che Kant pone tra la ragione e gli impulsi come se nell'uomo esistessero a lato e al di fuori l'uno dall'altro e non come attività d'un medesimo soggetto consapevole. Tuttavia il difetto essenziale di tutto questo modo di vedere dipende, come già dicemmo, dalla incompletezza della critica epistemologica. Dato il dualismo tra oggetti di esperienza o fenomeni da una parte, e cose in sè, o noumeni, dall'altra; e data la assoluta autonomia della volontà dell'uomo come soggetto operante, Dio potrà essere una idea regolatrice necessaria della ragione umana, a cui i bisogni della vita etica danno un contenuto preciso; ma non potrà mai essere che un oggetto desiderabile, sottratto ad ogni possibile esperienza, e che, per giunta non potrebbe agire sull'uomo che violandone la libertà e sopprimendone la autonomia morale. In altri termini, il solo Dio cui Kant approda è un Dio come quello contro cui egli ha diretto le formidabili artiglierie della *Critica della Ragion Pura*, un Dio che esiste a parte dal mondo e solo al fine di assicurare l'equilibrio della virtù con la felicità negli individui da lui creati. A Kant non sembra non essere nemmeno passato per la testa che se, conformemente alla *Critica*, Dio non può essere nè un oggetto nè una cosa, esso potrebbe ben avere la sua realtà costituita dall'Idea di Dio, a parte dalla quale nessuna coscienza è possibile e di cui ogni coscienza è una forma potenziale: Dio potrebbe essere la mente presente in tutte le menti; il fine che tutte le attrae e tutte le move e in tutte a un tempo si realizza ed esprime. Eppure come già abbiamo veduto ei non avrebbe potuto a meno di approdare a questo concetto di Dio, se avesse ben tenuto presente tutto ciò che è implicito nel fatto che il mondo della natura studiato dalle scienze, in quanto esiste solo in relazione ad un soggetto pensante, è già esso stesso l'espressione d'un'intelligenza completa in sè stessa e tale da garantire, nel mondo da essa sostenuto, controllato e pervaso, la vita razionale ad ogni essere dotato di ragione e, pertanto, di libertà. Scoperto così l'aspetto *immanenza* della vita divina, non avrebbe dovuto esser difficile a Kant lo scoprire in che consiste la *rivoluzione interiore* della

caduta e quella non meno interiore della *rinascita* nella quale e dalla quale soltanto ei vede iniziarsi l'educazione morale. La rinascita consiste nello scoprire in sè quel Dio, quella Idea che è espressa in tutte le cose e nel lasciarla viver sovrana dentro di sè come prima la si era negata per vivere per noi stessi. Per Kant la religione è una mera metafisica interpretazione della morale: è la visione riflessa del mondo nella luce dei postulati della ragion pratica; ma in un Kant conscio di tutta la portata de' suoi principî critici la realtà di Dio non sarebbe parsa *solo* in presupposto logico della morale realizzato in un soggetto trascendente, ma *anche* e sopratutto il Soggetto vivo in tutti i soggetti, per rapporto al quale la loro solidarietà è possibile e per la signoria del quale dentro di loro, mercè la grazia, ossia per la sovranità dello Spirito universale nelle loro esistenze particolari, essi sono lieti di rinunciare al merito della loro vita etica perchè ogni merito e gloria sia solo di Dio. L'autonomia morale sarebbesi rivelata fondata in una teonomia: la vita religiosa sarebbesi rivelata come originante e pervadente la vita morale non alle ignote origini del mondo e dell'umanità o di là dalla tomba, o in questo o quel momento o personaggio storico, ma sempre, dovunque e permanentemente fin d'ora. Dio lungi dal limitare la libertà umana con la propria azione nell'uomo la costituisce: l'uomo è libero dalla natura solo in quanto partecipe nella ragione universale che regge la natura, e ne fa la legge della sua volontà. Creatura finita, è inevitabile che egli esordisca nel mondo fiducioso di sè e confidente nel trionfo pieno di tutte le sue aspirazioni: è inevitabile che egli esordisca come un Dio; ma è altrettanto inevitabile che presto o tardi egli scopra che le sue forze sono finite e i suoi ideali continuino ad espandersi. È inevitabile che presto o tardi ei si trovi nel dilemma o di dichiarar illusione i suoi ideali etici e di vivere come se fossero illusioni, ovvero di riconoscerli come la voce dell'Infinito dentro di sè. Quando viene il momento di questo dilemma e la bilancia cade da quest'ultimo lato; quando l'uomo riconosce la propria finitezza e ad un tempo vuol vivere la vita dell'Infinito, la vita eternamente degna di essere vissuta; quando per vivere egli è pronto a morire perchè Dio viva in lui, e a riconoscere che pur fino a questo momento fu Dio che visse in lui ed ei non fece che vivere di Dio, la transizione dal livello etico al religioso si compie e l'uomo si riconosce per ciò che è: per figlio di Dio Padre. È questo il momento in cui l'uomo è più pienamente uomo; epperciò è in esso soltanto che attinge una sfera superiore di realtà. In Kant la religione non è che un sussidio della vita morale, un puntello che può divenire superfluo; in un Kant con-

scio di tutta la portata dell'opera sua essa apparirebbe non come appendice logica ma come esperienza, come l'esperienza *par excellence*, come il coronamento essenziale della moralità, come il punto in cui essa tocca il proprio apice e diventa sgabello a vita più eccelsa, come una fase senza cui l'uomo non può a meno di essere incompleto. Nel medesimo tempo queste correzioni integrerebbero le vedute parziali concernenti i credi e le religioni positive e le chiese storiche; quelli cesserebbero di apparire meramente i veicoli transitori, le impalcature storicamente necessarie all'educazione della specie umana alla vita morale; esse apparirebbero come istituti destinati a promuovere la vita morale, ma anche e sopratutto a promuovere quella crisi mercè la quale questa si sublima nella vita religiosa; esse apparirebbero come già l'espressione della vita di Dio nell'Umanità e dell'Umanità in Dio e la loro evoluzione storica misurerebbe il cammino percorso verso l'attuazione del Regno di Dio sulla terra: l'individualismo etico-religioso svanirebbe integrato da un concetto organico, sociale e tradizionale di tutta la vita umana.

Ora non v'è dubbio alcuno che in Hegel molte delle deficienze della filosofia kantiana della religione sono eliminate: togliendo di mezzo le cose in sè e tenendo presente che il mondo della natura non esiste che relativamente ad un soggetto conoscente e come l'espressione pertanto di una intelligenza identica con quella che l'appercepisce, Hegel elimina il dualismo kantiano tra ragion pratica e ragion teoretica, tra conoscenza e fede; l'esperienza non è mera esperienza sensibile nè è evoluzione da questa: è irreducibilmente esperienza sensibile intelligentemente organizzata. Perciò, conoscendo il mondo noi lo conosciamo non come un *quid* di per sè stante, ma come un *quid* intelligentemente ordinato, e in esso noi attualmente conosciamo così l'intelligenza che in esso si esprime e nel conoscerlo la riconosciamo identica con la nostra. La relazione Soggetto-Oggetto è la relazione, la categoria suprema dell'esperienza ed in essa tutte le altre distinzioni di questa devono trovare la loro ragion d'essere. Ma nel medesimo tempo Hegel introduce difficoltà ed errori da cui Kant andò esente. Il principale di questi consiste nell'aver senz'altro eretta a metafisica l'epistemologia kantiana così corretta. Kant aveva inteso fare una ricerca delle condizioni dell'esperienza in generale: da questa ricerca risultava che la condizione logica suprema era la realtà del Soggetto per cui il mondo degli oggetti esiste: questa era la forma universale dell'esperienza, ossia valida per tutti i soggetti. L'epistemologia kantiana veniva a giustificare in fondo una metafisica realista analoga alla leibniziana: sviluppata correttamente, essa ci avrebbe data una realtà costituita da monadi spirituali libere, cia-

scuna capace di apparir fenomenalmente come corpo alle altre, e tutte pervase e mosse da un'unica Ragione completa in sè stessa: ove però esse invece di escludersi e di essere impenetrabili le une alle altre si implicherebbero logicamente e si interpenetrerebbero reciprocamente nelle loro relazioni attuali. Hegel senz'altro confuse questa Coscienza in generale che è la condizione di ogni esperienza con una Coscienza universale che è la sola reale, che si riproduce in forme finite d'ogni dimensione, che non ne sono, per così dire, che le immagini rifratte, e che han l'illusione di credersi entità autonome. La sua metafisica, come quella di Spinoza, o nega la realtà dell'uomo per farne una mera determinazione, un momento della realtà divina, o, per salvar l'uomo, approda a veder nel mondo solo l'espressione di una ragione impersonale. In entrambe queste direzioni la vita etica cessa di essere possibile e diventa un'illusione; nella prima perchè il soggetto non ha realtà vera; nella seconda perchè nessuna guarentigia più esiste a favore del trionfo del bene per e da parte di esseri razionali. Dopo tutto una ragione impersonale è impensabile. Già questa circostanza basterebbe a condannare la filosofia hegeliana della religione ad essere metafisicamente inadeguata a formulare il contenuto metafisico della esperienza religiosa. Ma altre ve ne sono e non meno gravi nella sua stessa tessitura, anche supponendo che la detta prima fonte di sua inadeguatezza non sussista.

L'impulso più profondo alla religiosità viene, secondo Hegel, dal bisogno di riconciliazione con Dio; la più profonda verità religiosa dev'essere quindi il senso di questa riconciliazione come un fatto compiuto: e noi l'abbiamo nel Cristianesimo che implica la sovranità nell'universo dello stesso principio universale che noi scopriamo sovrano in noi stessi, ossia dello Spirito come unità di differenze e di contrari. Perciò il contenuto assoluto della religione e della filosofia è il medesimo. Questa verità può essere considerata in se stessa cercando, per così dire, di concepire e vedere le cose dal punto di vista di Dio. In questo caso, per la sua stessa natura di Spirito, Dio non può a meno di essere eternamente creatore e di esprimere se stesso in un oggetto perfetto della sua intuizione, il mondo, che nondimeno è identico con Dio in quanto soggetto, ed ha questa identità espressa nella relazione che fa l'unità di Soggetto ed Oggetto. È questa la natura di Dio espressa nel dogma cristiano della Trinità; in questo dogma la coscienza religiosa espresse la convinzione che Dio non è identità assoluta ed astratta con se stesso, ma unità sintetica di differenze e di contrari: dal punto di vista di Dio, il mondo è visto nella sua perfezione, nella sua idea. Ma questa

verità può anche essere considerata dal punto di vista dell'uomo, creatura finita. Essa non potrebbe apparir all'uomo così come appare a Dio, che se l'uomo potesse contemplarla dal punto di arrivo della sua realizzazione alla fine della storia. L'uomo per altro non può cogliere il mondo che frammentariamente: questo gli appare come solo parzialmente razionale: il mondo perfetto che è reale per Dio non è per l'uomo che un ideale che attende, in parte dallo stesso concorso dell'uomo, la sua attuazione. Donde questo dissidio tra l'ideale e il reale? Com'è che l'uomo, creatura razionale, non si sente pienamente a suo agio nel reale, per quanto è in lui possibile di apprenderlo? Su questo punto Hegel, come Platone, ricorre al mito: la creatura finita non prende coscienza di se stessa in quanto finita che mediante la caduta che consegue all'errore-peccato di credersi infinita; errore e caduta da cui nasce poi il bisogno di riconciliazione. Questo processo di riarmonizzazione, sia nell'individuo che nella razza, non può, per creature finite, che prendere la forma di un processo storico nel tempo. È solo mediante un processo temporale che ciò che è eternamente vero e simultaneo per Dio può successivamente divenir vero per l'uomo. Segue da ciò la nota interpretazione religiosa della Storia. L'uomo come mero animale è cattivo; mercè la ragione e la coscienza di sè egli apprende di essere ciò che non dovrebbe essere: cattivo, e si sente responsabile: di qui il dissidio tra la sua condotta e il suo ideale: di qui la scoperta in sè d'un'infinita dignità: di qui il senso d'un'infinita vergogna e il bisogno di ricomporsi ad unità; è da questo bisogno che scaturisce la religione. La storia ci presenta l'uomo anzitutto come fidente in sè e intento alla soddisfazione de' suoi istinti animali; ma di pari passo con la soddisfazione di questi istinti cresce la sua insoddisfazione con questa sua vita: si approfondisce il senso del peccato: questo consegue la massima sua intensità nel mondo romano ed ecco perchè quello fu il periodo della pienezza dei tempi in cui Dio potè rivelarsi all'uomo come tuttavia non solo vicino, ma dimorante in lui. Purchè l'uomo si riconosca vivente in esso e per esso, nonostante tutte le sue imperfezioni, la pace gli è ridonata. In Cristo l'uomo scopre per la prima volta l'eterno vero della sua unità col Dio vive in lui, e questo eterno vero, dal Cristo propagandosi in altri, trova la sua espressione visibile nella Chiesa, che, in idea, è la società di coloro in cui la vittoria sul male è virtualmente compiuta, e nel Sacramento dell'Eucaristia celebra la coscienza della sua unità con Dio. Ma questa società è imperfetta fino a che, come nel Medio Evo, essa sussiste in antitesi col mondo e con lo Stato; essa non inizia il periodo della sua pienezza di vita se non con la Riforma, che sopprime il dua-

lismo tra Chiesa e Stato e fa dello Stato l'Idea divina realizzata sulla terra, il fenomeno della Chiesa. Ad ogni passo Hegel mostra di non condividere l'avversione di tanti moderni al dogma teologico, egli mira anzi a formularne filosoficamente il valor costante, ed è convinto che il mero sentimento non basta a costituir la religione, e che a parte da credenze condivise in comune la Chiesa e lo Stato si disaggregherebbero. Il sentimento è necessario alla realizzazione della religione, ma non basta a costituirne l'oggetto: questo dev'essere *dato*, dev'essere *reale*: deve essere l'*eternamente vero*.

Ma l'eternamente vero non è accessibile che ai filosofi, a coloro che sanno elevarsi con la riflessione al punto di vista dell'assoluto e veder le cose come le vedrebbe Dio medesimo. Per gli altri esso è accessibile solo sotto forma di rappresentazione sensibile e di processo drammatico-storico atto a muovere l'immaginazione e per mezzo di essa il cuore. La religione coglie le verità eterne, ma, secondo Hegel, le deformerebbe per i bisogni pratici, facendo loro assumere forme simboliche transitorie. Occorre quindi ad ogni momento distinguere tra il contenuto razionale, il valore e la funzione eterna dei dogmi, e la sua forma, storicamente contingente e variabile sebbene necessaria per i più. Per gli altri la filosofia (assoluta) finisce col prenderne il posto. I primi han d'uopo che i principî astratti si presentino loro come personificati in dati caratteri, espressi in dati eventi per parer autorevoli come norme di condotta; i secondi arrivano senz'altro a veder in tali norme delle leggi costitutive della realtà: ed è solo per questi ultimi che fondano la verità del Cristianesimo non sul suo carattere storico ma sul suo carattere razionale, che esso cessa di essere esposto agli assalti della critica storica. Così coloro che difendono come coloro che attaccano la storicità dei fondamenti del Cristianesimo non si accorgono di non coglierne che la veste esteriore e contingente e non già il nucleo imperituro, il nucleo che sospinge verso sempre più perfette rappresentazioni simboliche i suoi aderenti. « Il pensiero giustifica il contenuto della religione e riconosce le sue forme, ossia la determinatezza delle sue manifestazioni storiche; ma nello stesso mentre riconosce le limitazioni di queste ».

Tale è la filosofia hegeliana della religione in cui non è difficile riconoscere le linee generali della kantiana. Sopra alcune delle sue deficienze passeremo assai rapidamente: tali quelle che si riferiscono alla transizione dal mondo perfetto all'imperfetto, dalla necessità dell'Idea alla contingenza della Natura. Hegel ci dice che lo spirito ha avuto *la pazienza di intraprendere la prodigiosa fatica della storia del mondo;* ma ci lascia completamente allo scuro sulle ragioni di questo esercizio di pazienza. Ne valeva

proprio la pena? Il modo con cui Hegel tratta del male come di un elemento essenziale nella esperienza di un essere finito e sensibile è del pari profondo; ma donde la necessità dell'essere finito e sensibile? Analogamente non ci soffermeremo sul contributo inapprezzabile portato da Hegel ai problemi della caratterizzazione storica delle varie religioni, delle relazioni tra religione e storia, tra rappresentazione drammatica e contenuto razionale nel processo di sviluppo e dell'idea religiosa.

Piuttosto ci sia concesso di soffermarci alcun poco sulle relazioni tra religione e filosofia come sono concepite dall'Hegel: ciò è richiesto dal fatto che l'identità dell'oggetto della religione e della filosofia è interpretata da molti nel senso che quest'ultima almeno per la *élite* dei filosofi, rende inutile la prima.

Anzitutto richiamiamo la circostanza che in Hegel, come già in Kant, l'intero sforzo è diretto non a sostituire o distruggere la religione ma a separarne il contenuto essenziale dalle forme contingenti, ponendolo in salvo dalle critiche dell'Illuminismo. Per altro Hegel, a cagione dell'errore accennato di aver eretto la forma generale della conoscenza in Soggetto universale ed unico di ogni conoscenza, si trovò libera la via a costruirsi una metafisica puramente logica e concettuale, ciò che a Kant era impedito dalla pluralità non mai perduta di vista dei soggetti etici. Ciò posto, ed anche per reazione, in parte giustificata contro l'emozionalismo religioso dello Schleiermacher, non è difficile capire come Hegel abbia potuto esaltare la filosofia come conoscenza assoluta in termini concettuali, al di sopra della religione come conoscenza per mezzo di immagini, nonostante che il contenuto, l'oggetto d'entrambe sia identico: lo Spirito assoluto. Sicchè la religione sarebbe come una filosofia exoterica per la collettività, mentre la filosofia sarebbe la conoscenza esoterica della verità contenuta dai simboli religiosi, e l'oggetto comune d'entrambe sarebbe: « la conoscenza posseduta dallo spirito finito della propria natura come spirito assoluto e la conoscenza di se stesso nello spirito finito da parte dello spirito assoluto, ossia dell'unità dello spirito divino con l'umano e della rivelazione del primo nel secondo ». In un certo senso è vero che, come in tante altre ramificazioni dell'attività umana, anche in questa, la più parte degli uomini è inconscia della teoria vera di ciò che nondimeno essi vedono o fanno abbastanza bene, in parte guidati anche da teorie erronee; ma segue egli da ciò che la conoscenza della verità religiosa in forma filosofica equivalga a un superamento della religione, che sarebbe in tal caso una filosofia infantile? A noi sembra assolutamente che no: a noi sembra che, perchè ciò sia vero, occorrerebbe che la religione fosse principalmente un bisogno dell'intelligenza che l'intelli-

genza basta da sola ad appagare. A noi sembra che la filosofia sia solo la formulazione concettuale dell'aspetto logico dell'esperienza e soddisfi solo bisogni logici, e lasci insoddisfatti gli altri cui l'esperienza religiosa provvede. Constatiamo anzitutto che nella storia, non meno spesso che negli individui, la filosofia riceve il suo impulso iniziale dalle crisi della coscienza religiosa; la riflessione è chiamata in aiuto di interessi non puramente o principalmente logici, ma sociali, etici, vitali insomma; la coscienza religiosa le dà l'oggetto per la sua esercitazione. Non solo. I grandi cicli di pensiero filosofico sono intermediari a grandi cicli di ricostruzione religiosa; ad es.: in Grecia noi assistiamo al sorgere della filosofia dalla crisi della religione e della morale tradizionale; ma con Socrate vediamo iniziarsi il tentativo di dare una base razionale alla condotta e questo tentativo proseguito da Platone, da Aristotele, dagli Stoici, dai Neoplatonici approda di nuovo ad una metafisica religiosa che poi è messa a profitto dal Cristianesimo; ed analogamente la dissoluzione della fede spontanea medioevale mette capo ne' tempi moderni alla filosofia critica e alle varie critiche della conoscenza donde ai giorni nostri vediamo scaturire filosofie favorevoli a movimenti di sintesi religiosa. La filosofia adunque, per quanto sia un compito riservato a pochi, è un compito che si svolge in determinate circostanze storiche e sotto l'impulso di queste e sopra i materiali preparati dalla coscienza etico-religiosa comune. Ciò posto, per qual ragione dovremo noi dire che la formulazione concettuale del contenuto razionale delle credenze religiose è superiore, come scientificamente vera ed esatta, alla rappresentazione immaginativa e drammatica che se ne fanno i più? Ciò dipende da quello che si prende e riguarda per fine supremo della vita: se si fa consistere questo nella valutazione logica dell'esperienza, nella conoscenza del vero, nella vita contemplativa, ciò è vero; ma è altrettanto vero che questa vita non esaurisce tutta la vita umana e non appaga tutti i suoi bisogni, anzi presuppone tutti gli altri bisogni già soddisfatti. Viceversa, se la si considera nelle sue relazioni con la vita più vasta di cui è frammento e funzione; se, come intuì già Platone, si vegga nel Vero una forma del Bene; se la vita buona espressa nell'azione buona appaia come la forma più alta di realtà; in tal caso la rappresentazione drammatica, storica, poetica delle verità eterne, come quella che più ci aiuta a vivere in esse, a realizzarle in noi, deve essere considerata come la più vera appunto perchè è la più efficace. Se la condotta è più concreta della logica, nelle rappresentazioni poetiche dell'Ideale, questo è più reale che nelle sue rappresentazioni astratte. E poichè questa sua maggior realtà è sentita in questa

guisa meglio che in ogni altra; poichè essa ci muove di più quando appare come attributo di spiriti personali, l'intuizione religiosa che vede nella realtà una società di persone e non un sistema di categorie logiche, non può non essere più reale della filosofica, così come ne è già più reale l'estetica. Lungi il vero dal subire una deformazione per essere efficace nella condotta del maggior numero, esso subisce una deformazione che l'impoverisce e isterilisce quando è trasformato in guisa da appagare la manìa panlogistica di una piccola minoranza di spiriti specializzatisi nella manifattura dei concetti. Ciò è tanto più chiaro ove si tenga conto dei diversi effetti pratici della fede religiosa e della filosofia. Ove la prima sia profonda e sincera, essa è coefficiente di vittoria contro le tentazioni di una vita irrazionale ed indegna; viceversa si può essere filosoficamente padroni di un sistema e vivere come se fosse vero il contrario; a meno che il filosofo trasformi in religione il suo sistema come non di raro fa a sua propria insaputa. In altri termini la mera filosofia, oltre lasciar sussistere un dualismo tra il vero come è pei più ed il vero come è pei meno, — dualismo che consente a questi ultimi di guardar i primi dall'alto in basso — lascia sussistere un dualismo anche nella vita de' suoi adepti, tra la teoria e la pratica, tra l'intelletto ed il cuore, tra l'ideale e il reale, laddove la esperienza religiosa è precisamente non solo l'intuizione intellettuale, ma il sentimento dell'armonia con se stessi e la realtà tutta quanta. Lungi la filosofia dall'essere la religione divenuta consapevole del proprio principio e lungi la religione dall'essere pensiero inconsapevole di questo principio, filosofia infantile, e lungi quindi le due dall'escludersi nelle loro più complete espressioni, il vero si è che le due costantemente si presuppongono e si influenzano e procedono parallele. La religione è esperienza, vita di sentimento, d'azione, di pensiero: la filosofia è interpretazione di questa esperienza: pretendere che l'interpretazione possa prendere il posto dell'esperienza interpretata, è tanto assurdo come pretendere che l'astronomia possa prendere il posto del sistema solare o la logica prendere il posto della vita. Quando in nome di una spiegazione si pretende dichiarar illusione l'intuizione dell'oggetto della spiegazione stessa si può essere certi che si è voluto spiegar troppo! La critica filosofica è necessaria a tener viva nella esperienza religiosa la coscienza del valore simbolico e contingente delle sue rappresentazioni e formule: è necessaria ad impedire che queste si cristallizzino e pretendano di rappresentare adequatamente il reale: è necessaria a suscitarne di più trasparenti ed efficaci, e ad arricchire così indirettamente per mezzo della riflessione e della scelta critica delle formule l'esperienza religiosa medesima: è neces-

saria a mantenere il moto di questa: è impotente a costituirlo e a sostituirgliesi. La critica filosofica è un elemento e una funzione della stessa esperienza che essa critica: ne dipende per la sua vitalità medesima e quando pretende staccarsene per contemplarla dall'alto e dal di fuori in realtà cade al suolo come foglia inaridita.

Vi possono essere periodi storici in cui, come mostrò il Carlyle, la riflessione critica sembra predominare sull'opera costruttiva delle energie vitali; ma in realtà essa non fa che scalfire la superficie dell'esperienza etico-religiosa accumulata nel corso dei secoli; la sua stessa profondità è proporzionale alla profondità degli strati di questa: essa meramente rimove escrezioni e secrezioni, ostacoli e pregiudizi affinchè il ritmo vitale proceda di poi anche più ricco e possente nel suo lavoro creatore.

Del resto l'errore di credere che la filosofia possa sostituire la religione è assai più profondo in molti hegeliani dell'ultima ora che in Hegel medesimo; a proposito del quale concluderemo dicendo che resterà perenne titolo di sua gloria l'aver dimostrata e propugnata la fondamentale razionalità del contenuto dell'esperienza religiosa. La parte viva dell'opera sua che è suscettibile di essere inclusa in una filosofia pragmatico-realistica della religione è gigantescamente estesa e ricca. In vero, basta ricostituire il suo movimento dialettico di concetti nel posto che gli spetta nel tutto più vasto della dialettica vissuta dell'esperienza integrale e concreta; basta cioè concepire, come tentò il Blondel, la dialettica dei concetti come espressione, continuazione e strumento della logica dell'azione; basta correggere il suo panlogismo con lo spirito fondamentale della filosofia della Schleiermacher che pone in evidenza l'aspetto emozionale della vita religiosa, e con la filosofia dell'azione di molti moderni — due indirizzi che d'altronde richiedono d'essere integrati con molti elementi preziosi dell'intellettualismo hegeliano — perchè la filosofia hegeliana della religione si riveli anche più moderna di quanto pur pare a tanti suoi moderni cultori, e ciò non come sostituto della religione, ma come fattore di perenne rinnovellamento nella vita di questa, come autocritica della coscienza religiosa medesima in via di progressivo arricchimento.

Sopratutto nel suo intendimento della storia essa può ricevere dalla cultura moderna contributi per un immenso ringiovanimento. Kant ed Hegel si assunsero di difendere il nucleo dell'esperienza cristiana del loro tempo contro la critica storica del razionalismo illuministico del secolo XVIII mettendo in evidenza il contenuto razionale, universale ed eterno, del Cristianesimo stesso, elevato così al disopra delle sue rappresentazioni storiche

contingenti. Il compito di una filosofia della religione nel secolo XX è ad un tempo più profondo e più affascinante. Non si tratta più soltanto di mettere in evidenza il valore *razionale* imperituro dell'esperienza cristiana, ma di metterne in evidenza il valore *psicologico* imperituro, di cogliere ciò che di eterno è nelle stesse esperienze storiche che furono occasione al sorgere, al propagarsi, al formularsi del dogma cristiano.

Si tratta di rivivere e far rivivere in noi, armonicamente con tutto il resto della nostra cultura non solo ciò che di razionale e di etico, ma ciò che di religioso fu in tutta la trascorsa evoluzione umana; si tratta di marciar verso l'avvenire armati di tutta l'esperienza del passato non solo nel cervello, ma nella volontà e nel cuore: nulla di grande e di buono dev'essere lasciato morire: tutte le legioni dei grandi e dei buoni devono, mercè questo lavoro di evocazione in cui la cultura consiste, rivivere in noi e marciare con noi.

Sotto questo riguardo la filosofia della religione dell'avvenire dovrà riconoscersi debitrice di Augusto Comte non meno che di Hegel e di Kant e, da un certo punto di vista, anche più che di Hegel e di Kant: poichè per Kant e per Hegel, partiti da un punto di vista meramente teoretico ed astratto, partiti dal problema della ricerca delle condizioni logiche dell'esperienza, la religione come vita pratica ed emozionale veniva a perdere ogni valore in sè per non risolversi che nella morale o nella metafisica, ossia per non essere che una teoria astratta necessaria forse a soddisfare la curiosità intellettuale e la sete di unità sistematica di un pugno di pensatori geniali, ma non necessaria alla loro moralità o alla loro perfezione in generale; teoria astratta la cui verità era dagli altri, dai più, deformata in guisa da poter avere mediante una certa azione sulla immaginazione e sui sentimenti quell'efficacia pratica puntellatrice della morale che in essi era urgente per riparare alla debole efficacia delle ragioni astratte. Laddove per Comte la necessità della religione non solo per pochi individui, ma per tutti gli individui e per tutte le società è induttivamente stabilita mediante l'osservazione dei rapporti tra l'intelligenza e i sentimenti, ove la prima dà i mezzi e questi ultimi dettano i fini della condotta: noi non dobbiamo mai dimenticare che per Comte il positivismo non era una filosofia, ma una religione. A Kant e ad Hegel mancò, per arrivare alla filosofia vera della religione, quella scienza dell'uomo che fu gloria di Comte di aver iniziata; a Comte mancò per arrivare alla medesima meta la percezione chiara della natura della conoscenza cui in parte apersero la via Kant ed Hegel, sì che grossolanamente si può dire che i difetti degli uni sono il pregio e la forza dell'altro e viceversa.

Comte fu condotto alla filosofia dalle sue aspirazioni alla riforma e alla ricostruzione sociale. La Rivoluzione francese per lui come per Fourier, per Saint Simon e per De Maistre significava il fallimento dell'individualismo atomistico della filosofia del secolo XVIII, degli Enciclopedisti e della Riforma donde tale modo di vedere in ultima istanza era derivato: per lui come per De Maistre il Medio Evo cristiano offriva il tipo di una società organica, armonica nelle sue dottrine supreme, nelle sue conoscenze, nella sua morale, nelle sue istituzioni. Comte era assillato dal problema del come ricostituire e riabilitare il principio di autorità.

Ma a Comte la ricostituzione del Medio Evo cristiano sognata da De Maistre si presentava come resa impossibile dalla scienza; nel medesimo tempo però la scienza si presentava, secondo lui, come atta a costituire il fondamento di una autorità simile a quella già goduta dalla Chiesa. È da queste preoccupazioni e convinzioni che nasce a poco a poco il suo sistema. Questo si può ritenere essenzialmente diviso in due parti: l'una teorico-critica rappresentata dal *Corso di Filosofia positiva;* l'altra pratica e ricostruttiva rappresentata dal *Corso di politica positiva*. Nella prima egli formula la sua interpretazione della storia dell'umanità e la nota legge dei tre stadi: teologico, metafisico, positivo. L'uomo esordisce nella storia con forte prevalenza degli impulsi egoistici sugli altruistici; la società non potrebbe in tali condizioni reggersi se dall'immaginazione l'uomo non fosse condotto a concepire le forze cosmiche come animate e vive al par degli uomini medesimi e se la religione così originata non controllasse e reprimesse con le emozioni da essa evocate gli impulsi egoistici e non subordinasse questi agli altruistici.

Di qui una lotta fra varie società in cui non poterono a meno di prevalere che quelle organizzate intorno alle religioni emozionalmente più efficaci e disciplinatrici: di qui la giustificazione dello *stadio teologico*. Per altro, la vita sociale resa così possibile, rende a sua volta possibile l'accumulazione di esperienze e a mano a mano che all'apparente arbitrarietà si sostituisce la visione della reale regolarità dei fenomeni, vien meno il bisogno di ricorrere a un gran numero di volontà soprannaturali; gradualmente dal feticismo si passa al politeismo e al monoteismo: da ultimo anche l'unica volontà divina si va facendo sempre più sparuta, lontana, invisibile, sostituita dalla *Natura*, entità astratta e misteriosa invocata come la causa ignota della costanza delle relazioni tra i fenomeni. La regolarità dell'ordine dei fenomeni è scoperta prima di tutto in relazione al mondo inorganico e si esprime nell'antichità per mezzo della costituzione dell'astronomia e della geometria, nel medio evo per mezzo della fisica e

della chimica; Newton e Lavoisier eliminano definitivamente le entità metafisiche dal mondo inorganico e dalle scienze che lo riguardano: esse non inquinano più che la biologia e la sociologia con l'idea dell'*uomo allo stato di natura* e delle *leggi naturali*. Ora la Rivoluzione francese rappresenta, secondo Comte, l'esperimento disastroso dell'impotenza ricostruttiva della metafisica nel campo sociologico e dimostra la necessità di applicare il metodo positivo anche ai fatti sociali. Segue la ricerca dell'essenza del metodo positivo.

Mediante la classificazione dei fenomeni d'ogni categoria, secondo i loro rapporti di coesistenza, successione e somiglianza noi possiamo arrivare a una sistemazione della nostra conoscenza delle cose, che ci permetta di trarne il massimo vantaggio possibile. Comte traccia a questo punto le alterazioni che, passando dalle matematiche, dalla fisica, dalla chimica ai corpi viventi, senzienti, umani, il metodo positivo subisce per adattarsi ai vari ordini di oggetti sottopostigli. Ma la diversità irreducibile dei vari ordini di fenomeni che sono oggetto delle vare scienze fa sì che in complesso ciascuna tende a disinteressarsi di tutte le altre e a considerarsi come fine a se stessa; e d'altra parte per questa ragione e perchè la conoscenza delle cause assolute dei fenomeni ci è contesa, una sintesi oggettiva immedita del sapere è impossibile. Nel Medio evo tale sintesi s'era organizzata intorno all'idea di Dio; ma la relatività delle conoscenze com'è intesa da Comte non gli permette d'accordare a tale idea alcun valore oggettivo. Ciò non vuol però dire, secondo Comte, che si debba rinunciare ad ogni sintesi; anzi la sociologia, l'ultima delle scienze costituite secondo il metodo positivo ci offre nell'idea dell'Umanità un pernio e un principio reale di sintesi soggettiva delle conoscenze: l'umanità non è la mera somma ed aggregazione degli organismi umani transitori e spazialmente giustapposti: essa è un tutto che persiste e s'arricchisce nel tempo e in cui continuano a vivere tutte le idee e le cose buone contribuite da ogni individuo, e per cui esse vengono come a costituire una provvidenza materna per tutti coloro che verranno di poi. Mediante la tradizione e l'istinto di perfezionamento i vari individui presenti, passati e futuri, diventano parte d'un unico organismo spirituale immortale, fonte d'ogni obbligazione e d'ogni diritto. Ciò posto la sintesi soggettiva del sapere è resa possibile nel senso che tutte le scienze devono avere di mira il progresso dell'umanità: è la sociologia che dovrà formulare i problemi per le scienze di grado inferiore; anzi vi sarà una gerarchia delle scienze, ove le superiori formuleranno i problemi per le inferiori e queste forniranno le soluzioni, e la sociologia le passerà alla politica per la realizzazione progressiva delle finalità umane.

La filosofia positiva è la sintesi soggettiva delle conoscenze umane ispirata al principio che bisogni reali non possono essere soddisfatti che per mezzo di conoscenze reali Senonchè arrivati a questo punto un problema s'affaccia spaventosamente complesso: come tradurre in fatto l'ideale scientifico della organizzazione sociale? Come far ciò ora che il vecchio Dio è stato detronizzato e non fa più paura a nessuno? Può l'intelligenza, può la filosofia da sola servir da vincolo sociale tra gli uomini? Comte ammette che no: l'intelligenza non può che registrare e classificare dati: essa non li crea; ma essa non è tutto l'uomo e accanto ad essa v'è la simpatia, v'è il cuore, due cose molto diverse anche dall'istinto che secondo Comte è prevalentemente e inalterabilmente egoista. Come adunque il cuore potrà, dominando gli istinti e guidando l'intelligenza, continuar a rènder possibile la società senza il vecchio Dio? Comte risponde che l'Umanità è il Dio reale che gli uomini senza saperlo hanno sempre invocato sotto i mille rivestimenti del Dio metafisico, e che la Religione dell'Umanità è l'essenza d'ogni religione, e che il massimo servizio della scienza consiste in questa sostituzione d'un dio reale ad uno fantastico.

Nell'Umanità tutti i giusti eternamente vivono: essa è Dio: in essa è l'immortalità: ed essa è presente in ognuno di noi: da essa ognuno di noi riceve ciò che è in lui di più degno. E la religione dell'Umanità è essenzialmente una educazione nell'espansione progressiva della nostra capacità d'amore fino ad abbracciare l'individuo nella famiglia, la famiglia nella patria, la patria nell'umanità presente passata e futura: ed ai fini di questa educazione la chiesa positivista farà bene secondo Comte ad utilizzare l'esperienza fornita da tutte le religioni passate e a servirsi dell'immaginazione poetica per creare rappresentazioni dell'Universo atte a farcelo sentire come se fosse pervaso da un'anima simile alla nostra e vibrante con la nostra all'unisono. Armati della critica scientifica che ci rende consci trattarsi di una illusione, noi possiamo bene utilizzare l'illusione stessa a scopo educativo: il teatro mostra che l'immaginazione può avere efficacia simile alla realtà e inspirarci e commuoverci.

Una specie di poesia feticistica è, secondo Comte, necessaria a che l'uomo non si senta solo nella natura, a che combatta le sue battaglie come se circondato e sorretto da legioni di spiriti amici, come se terra ed astri avessero cuore e volontà e porgessero ascolto alle sue preghiere, come se le leggi costanti dei fenomeni fossero espressione di decreti di volontà razionali e buone.

Nel caso di Comte come in quello di Kant, l'atmosfera intellettuale del tempo fece sì che l'attenzione si concentrasse piut-

tosto sulla prima parte del suo sistema, portandola alle stelle, anzichè sulla seconda. Stuart Mill, Grote, Littré, Taine elevarono contro la parte ricostruttiva della filosofia comtiana le più alte proteste di dissenso. Non pochi vollero vedere tra il *Corso di filosofia positiva* e il *Corso di Politica positiva* un abisso ed una contraddizione spiegabile solo mercè l'alienazione mentale di cui Comte fu vittima a più riprese e mercè la passione sentimentale e prepotente per Clotilde de Veaux. Ma se è vero che queste due circostanze lasciarono sensibile traccia di sè nell'opera sua è anche vero che il carattere di questa è troppo armonicamente organico nelle sue linee fondamentali perchè si possa spiegare in tal modo la pretesa sua accennata contraddizione tra la parte critica e la ricostruttiva. Comte, ad ogni modo tale contraddizione non ammise, non credette di scorgere e contro tali spiegazioni protestò sdegnosamente e ripetutamente: ei non negò l'influenza della passione per Clotilde; ma vi vide solo una occasione per la scoperta della soluzione di alcune difficoltà: apprese per essa a valutar la forza sociale dell'amore e a vedere la parte che ha l'amore nell'esperienza religiosa: a veder nell'emozione religiosa il fattore necessario per subordinar l'egoismo e l'intelligenza all'altruismo: se il bisogno religioso è reale ed utile, perchè un posisivista dovrà disconoscerlo? Se l'Umanità è l'oggetto reale fantasticamente adorato come Dio infino ad oggi, perchè il positivismo non sarà esso in grado di mantenere l'adorazione ed il culto per esso? In realtà adunque di vero c'è solo questo: che Comte dalla sua esperienza personale fu condotto a coronare e completare la sua sistemazione filosofica con una sistemazione religiosa.

Se Comte non avesse fatto ciò avrebbe creduto di aver cessato d'essere positivista.

Se pero non reggono le critiche suaccennate mosse al sistema di Comte, ciò non significa che questo sistema non sia rôso da una grande contraddizione ad esso organica, ad esso essenziale da capo a fondo.

Può l'Umanità soddisfare il cuore umano al pari del vecchio Dio? Può la mera immortalità delle opere tenere il posto della immortalità personale? Può l'efficacia dei sentimenti suscitati dalla fede nella obbiettività di questi oggetti suoi sussistere a parte della fede in questa obbiettività loro? Può il mondo dei fenomeni in cui Comte vuol chiudere l'aspirazione umana soddisfare questa aspirazione? E se l'uomo consistesse precisamente in un essere che ha per natura sua di trascendere il mondo sensibile? In altri termini, che cosa è l'uomo? E d'esso soltanto un fenomeno fra tanti altri o, in quanto soggetto di esperienza, del tutto trascende i fenomeni? Ecco ciò che Comte ha trascurato di chiedersi

o s'impose di cessar di indagare: ed è la ragione di questo che non è difficile trovare. Il fatto si è che Comte in quanto riformatore sociale è in dissidio con Comte in quanto filosofo: come riformatore sociale egli constata che per subordinare l'intelligenza e gli istinti egoistici ai fini del progresso umano la storia, che è esperienza, addita come unico mezzo possibile l'adorazione e l'emozione religiosa; come filosofo egli ritiene che la conoscenza delle cause ultime, delle cose in sè, di Dio, ci sia per sempre impossibile e che la vecchia religione basata su questa conoscenza sia illusoria, e che ciò che ne fece la forza educatrice sia stato l'amor dell'Umanità, che pertanto può essere l'oggetto d'una religion positiva. Comte non sembra porsi il problema: che cosa è l'Umanità per essere oggetto della nostra adorazione, se la sua esistenza è condizionata da un Universo in sè inscrutabile, il quale come ne travolge incessantemente gli individui potrebbe da un momento all'altro e certo non potrà un giorno a meno di travolgerla nel nulla e di distruggerne sin la memoria e l'ultima traccia? Perchè adoreremo noi l'uomo se l'universo non lo rispetta? E d'altra parte se l'amore ha rotto le barriere dell'egoismo individuale portandolo ad amar l'Umanità, perchè non potrà trascendere l'Umanità medesima? Se noi indaghiamo attentamente la ragione del conflitto tra Comte filosofo e Comte sociologo non tarderemo a scorgere che essa sta in ciò, che mentre il primo è schiavo della filosofia e psicologia individualistica e sensistica del secolo XVIII, il secondo è guidato dall'esperienza della vita sociale. Il sociologo nota, osserva, compara e non può così a meno di riconoscere la funzione storica e sociale della religione. Ma il filosofo è pieno dell'idea che noi non conosciamo le cose in sè ma solo i loro effetti come sensazioni sui nostri organi dei sensi; dell'idea che i principî della ragione non sono che abitudini di associazione di dati sensibili o di loro immagini riprodotte, e che le leggi naturali non sono che rapporti costanti tra fenomeni, passivamente registrate dalla mente dello scienziato devotamente aperta al flusso dei loro ritmi. Ora da questi principî seguono vari corollari: se noi non conosciamo che sensazioni particolari, tra loro disconnesse, e tra le quali gli unici possibili legami son dovuti all'abitudine del trovarsi assieme nella psiche del soggetto, com'è che da esse si passa ad idee cui si attribuisce un valore obbiettivo, idee di cose, idee di leggi? Se la ragione è un complesso di abitudini psichiche, qual'è la giustificazione della fede nella loro applicabilità universale? Con qual diritto dal mondo degli aggregati psichici concludiamo a quello di una coscienza che ha per soggetto un Io? Con qual diritto dal nostro Io concludiamo all'esistenza di altri soggetti, all'esistenza di realtà sociali, all'esistenza stessa del-

l'Umanità? Comte potrebbe risponderci senza dubbio: perchè l'esperienza vi ci costringe e perchè essa conferma queste nostre ipotesi. Sia pure: ma in tal caso con qual diritto imporci di non voler nemmanco tentar di vedere se è possibile procedere di là dall'Umanità quando si prova bisogno di qualcosa di superiore e più vasto dell'Umanità e della Natura subumana? O se ci si contesta questo diritto nel caso dei rapporti tra l'Umanità e l'Universo, perchè ce lo si accorda nel caso dei rapporti tra l'individuo ed altri individui e l'Umanità?

È ovvio che non si tratta di un problema psicologico, di una questione di fatto, ma di un problema logico, di una questione di diritto. Se Comte non fosse stato impacciato dalla sua psicologia e filosofia atomistica e sensistica; se come Kant ed Hegel si fosse posto il problema delle condizioni della conoscenza e com'essi avesse scoperto che queste consistono nella corrispondenza e dualità irreducibile tra soggetto ed oggetto, non come due cose nello spazio, ma come tra due poli di esperienza, nulla l'avrebbe rattenuto dal ritenere che il bisogno religioso per qualcosa di superiore alla stessa Umanità ha sempre avuto, in gradi diversi, la sua soddisfazione per mezzo della realtà d'un oggetto ideale presente nella fede religiosa medesima. Comte avrebbe potuto arrivare alla medesima conclusione se, alla fine della sua analisi sociologica, si fosse chiesto il significato della portata della religione nella storia e nella società nonostante le rappresentazioni fantastiche de' suoi oggetti. In questo caso, dopo avere a ragione insistito sulle rappresentazioni fantastiche della realtà religiose come cose nello spazio e nel tempo, indagando il secreto della loro azione necessaria, benefica, irresistibile, ei non avrebbe potuto a meno di riconoscere che questa efficacia dev'essere dovuta al fatto che esse sono strumenti, funzioni, espressioni inadeguate di realtà che provano la loro presenza per mezzo della soddisfazione stessa del bisogno religioso. La verità dell'intuizione religiosa è dimostrata dalla fecondità delle vite che essa inspira e governa. Il Tiele ha magnificamente detto che l'uomo ha l'aspirazione e il senso dell'infinito, perchè l'infinito è dentro di lui; non altrimenti si deve dire che l'uomo crede nell'Infinito perchè lo sente ed esperimenta dentro di sè. Quando l'uomo ha cessato di poter credere in divinità che abitano gli alberi, nelle pietre, nelle stelle, nei cieli, ei tuttavia trova in sè qualche cosa che l' urge ad agire e gli permette di interpretare il mondo fuori di sè e di organizzare società, imperi, la storia insomma: qualcosa che per mezzo della fecondità delle sue applicazioni dentro e fuori l'uomo mostra di trascendere e l'uomo e il mondo e d'essere il vincolo che rende l'uno solidale dell'altro. Ed arrivato a questo punto Comte avrebbe

sentito il bisogno di rinunciare alla sua famosa legge dei tre stadi e di riconoscere che teologia, metafisica, scienza, filosofia, lunge dall'essere stadi successivi di sviluppo dello spirito umano destinati gli ultimi a sostituire i primi, sono punti di vista eternamente implicantisi l'un l'altro sebbene storicamente or l'uno or l'altro sia più importante, sì che il progresso consiste in una azione reciproca che approda al perenne arricchimento di contenuto di tutti; avrebbe sentito il bisogno di cessar di dichiarare fantastiche tutte le forme religiose precedenti la religione della Umanità e vera soltanto quest'ultima, e di riconoscere che l'intera evoluzione storica della religione esprime in grado crescente e sempre più profondo il bisogno dell'uomo di essere sempre più partecipe del regno universale della ragione cosmica; e misura il grado di soddisfazione raggiunto da questo bisogno e quindi il grado di verità della fede nella possibilità per l'uomo di vivere come membro del regno dello Spirito. Avrebbe riconosciuto che non si tratta di sostituire l'Umanità ad alcun Dio fantastico nel passato, ma di sostituire ad un concetto di Dio come soltanto trascendente e posto al di fuori dell'uomo e del mondo e radicalmente impenetrabile, un concetto di Dio come potenza e intuizione creatrice dentro e fuori dell'uomo e del mondo e del quale l'uomo ha conoscenza sopratutto interiore, morale: si tratta di ritornare a sentire che il regno di Dio è dentro di noi e non solo fuori o da lontano. E viceversa se, non impacciato dalla sua filosofia psicologica atomistica e sensistica, Comte avesse raggiunto questo punto di vista argomentando dalla necessità sociale della religione alle condizioni della sua possibilità pratica, ei non avrebbe potuto a meno di correggere fondamentalmente le sue premesse filosofiche e la sua teoria della scienza. In questa avrebbe già riconosciuto il risultato e la giustificazione della fede che il mondo è costituito in guisa da soddisfare il bisogno di sapere dell'uomo; in essa avrebbe visto non tanto il risultato di un'attitudine passiva dello spirito umano di fronte alla Natura, quanto una vera e propria rivelazione dell'Essere universale in uno de' suoi aspetti per opera evocatrice dello spirito umano: lungi la scienza dal riflettere il mondo de' suoi oggetti, essa è un'attitudine vitale che li crea, o, se si preferisce, li evoca, così come l'artista fa per le sue creazioni. In essa non meno che nella religione è la fede che reca dentro di sè, nella misura della sua perfezione il proprio oggetto. Lo spirto finito dell'uomo, a seconda della intensità delle sue fedi intellettuali, estetiche, etiche, religiose, evoca e scopre dentro e fuori di sè aspetti corrispondenti e proporzionali dell'Essere infinito in cui ogni ente si muove e vive, e in ognuna di queste direzioni, questa scoperta si fa sempre più ricca, più piena, più feconda nel corso in-

tero della storia, la quale così in un senso anche più concreto che in Hegel, può dirsi la manifestazione progressiva del divino nell'uomo, a vari livelli (scientifico, filosofico, estetico, etico, religioso) e in vari gradi, a ciascun livello, secondo l'intensità e la ricchezza delle varie fedi individuali.

È verso questa fusione dell'idealismo speculativo di Hegel col positivismo sociologico di Comte che sembra tendere la corrente religiosa del pragmatismo contemporaneo, che a buon diritto potrebbe pretendere di essere il vero e solo coerente positivismo: sono il complicarsi spaventoso delle società moderne ed il bisogno d'un più profondo spirito di responsabilità e di sacrificio in tutti i loro membri che favoriscono questa tendenza buttando a mare sia le ortodossie immobili, cristallizzate, sacerdotaliste ed intolleranti d'ogni denominazione religiosa esistente, sia il dogmatismo sovversivo della negazione scettica o materialista. Sono essi che ci incamminano verso l'utilizzazione sistematica di tutta la cultura e di tutta l'esperienza religiosa passata, europea non meno che asiatica, sebbene specialmente adatta alle tradizioni storiche dello spirito europeo e verso la creazione d'una Chiesa sintesi, come quella sognata da Comte, ma che invece di essere il Tempio dell'Umanità, sia il Tempio del Dio di cui l'Umanità è l'incarnazione più alta a noi nota. Ma il tempio più grandioso sarà sempre quello del cuore e della buona volontà.

ANGELO CRESPI.

Il n'y a qu'un livre qui compte, infiniment varié, le seul instructif, le plus comique et le plus lamentable, le seul vrai, en tout cas; celui qu'on lit le moins parce qu'à tant lire les autres on perd la faculté de le déchiffrer; le livre de la Vie.

HENRY DE VARIGNY.

LA PHILOSOPHIE D'ERNEST NAVILLE

Les pages qui suivent sont tirées d'une leçon publique faite le 8 juin 1909 à la Faculté des Lettres de Neuchâtel pour commémorer le doyen des philosophes, enlevé à Genève deux jours après cet autre éminent penseur Jean Jacques Gourd. On a omis ici le début où l'on s'efforçait de caractériser la physionomie intellectuelle et morale de Naville, homme d'action autant que de pensée.

A la prendre dans son principe générateur la philosophie de Naville paraît exactement comparable à celle de Descartes. Enfermé dans son poële, occupé, à des réflexions mathématiques, Descartes se convainc qu'il n'y a pas de philosophie possible en dehors d'une méthode correcte. Cette méthode il la trouve dans l'analyse et la géométrie et, persuadé que, comme les villes et les législations, les sciences ne sont parfaites que si elles sont faites tout d'une fois et suivant un plan unique, il s'applique à les régénérer toutes, et la philosophie en particulier, par l'application de la méthode mathématique.

En même temps que Descartes pratique le raisonnement déductif, Bacon préconise la méthode empirique : c'est en observant et en recueillant des faits qu'on arrivera à la vérité.

En étudiant, en 1844, la philosophie de Bacon, Ernest Naville remarque que « dans l'opinion de cet écrivain célèbre, de bonnes règles pour les expériences rendraient les individus à peu près égaux sous le rapport des aptitudes aux découvertes scientifiques ». Si le bon sens d'autre part est, comme le dit la première phrase du Discours, la chose du monde la mieux partagée, il suffit de connaître les règles à suivre dans ses déductions pour marcher à pas de géant dans la recherche de la vérité. Et pourtant, il n'en est rien. L'empirisme et le rationalisme oublient l'un et l'autre « le principe véritablement actif des progrès de la science » la part propre du savant, la caractéristique du génie : l'hypothèse jaillissant inopinée, comme un trait de lumière, dans l'esprit qui par l'observation a pris contact avec les faits, l'hypothèse qu'il s'agit ensuite de vérifier

patiemment par des calculs ou par des expériences en se remettant au contact des faits.

En 1864 E. Naville eut l'occasion de développer dans un cours cette idée qui lui avait traversé l'esprit vingt ans auparavant. « J'eus le sentiment, écrit-il, — d'avoir fait une découverte. » (*)

A cette découverte sur la vraie nature de la méthode scientifique, devait se rattacher, pour Naville comme pour Descartes, sa philosophie entière, car pour tous les deux la philosophie est une science. Mais les étapes de la pensée philosophique sont très différentes de part et d'autre.

Pour Descartes nous pouvons distinguer trois moments : le doute rationnel, l'intuition d'un principe évident, la déduction.

Pour Naville les trois moments sont tout autres : l'observation des faits, l'analyse des données fondamentales des différentes sciences, — l'hypothèse, c'est dire la découverte d'un principe apte à rendre compte de toutes les données de l'expérience, — la vérification, la synthèse qui du principe supposé redescend à ses conséquences pour faire voir comment elles en dérivent.

Il est aisé de voir que la méthode de Bacon et celle de Descartes ne sont pas à proprement parler des méthodes fausses, opposées à la méthode vraie, elles sont plutôt des déformations de la méthode intégrale par l'attention exagérée qu'elles accordent à l'un ou à l'autre des deux moments extrêmes. L'empirisme est si préoccupé de bien observer, qu'il croit ne faire que cela, — le rationalisme si attentif à bien déduire, qu'il ne remarque pas le travail préliminaire auquel sont dues nombre de propositions qu'il prend pour axiomes.

Ces deux méthodes se ressemblent encore en ce qu'elles attirent l'une et l'autre toute l'attention du savant sur ce qui se passe en quelque sorte en dehors de lui. L'empirisme, voyant les faits du dehors, constate des mouvements qui se déterminent indépendamment du savant. Pour le rationalisme ce ne sont plus des corps qui s'entrechoquent, des rouages qui s'engrènent, ce sont des idées qui s'enchaînent avec la rigueur d'un syllogisme. Dans ces deux cas la spontanéité — tranchons le mot : la liberté — paraît absente de ce qui occupe l'esprit du savant. C'est qu'en effet, si la liberté est quelque part, elle n'est ni dans les choses ni dans les idées, mais dans les esprits.

Aux trois méthodes, aux trois logiques : logique de l'observation, logique de la déduction, logique de l'hypothèse, correspondent ainsi trois systèmes que l'on peut désigner suivant la

(*) *La logique de l'hypothèse*, p. XIV.

nature du principe qui leur sert à tout expliquer : la philosophie de la chose, ou matérialisme, la philosophie de l'idée ou idéalisme, la philosophie de l'esprit ou spiritualisme. Les deux premières se ressemblent en ce qu'elles sont des philosophies déterministes, la troisième est la philosophie de la liberté.

La méthode de la philosophie est la méthode de la science, car la philosophie est une science.

E. Naville a consacré aux questions que cette affirmation soulève, son livre sur *La Définition de la philosophie*. La philosiphie a en commun avec la science certains postulats : (*) « elle suppose une harmonie des faits et de la raison » ; elle en a d'autres qui lui appartiennent en propre : « la réalité d'un principe premier ».

On a souvent nié que la science pût découvrir « un principe qui, dans son unité, rende raison de la totalité de l'expérience ». Et on l'a nié parfois tout en témoignant d'un intérêt sincère pour ces questions générales qui sont caractéristiques de la philosophie. Ces efforts sont ce que Naville appelle les philosophies négatives : mysticisme, scepticisme, traditionalisme, éclectisme, criticisme, positivisme, dualisme. Il leur a consacré son avant-dernier volume.

Sa croyance au caractère rationnel de l'univers, il n'a pas prétendu la démontrer : c'est un postulat de la philosophie, et un postulat ne se démontre pas. Il suffit au philosophe de constater la présence en l'homme du besoin rationnel son désir de savoir, les questions irrépressibles qu'il se pose. Voyons les solutions qu'on a tentées.

Le matérialisme sous ses deux formes, mécaniste et transformiste, ne supprime pas les dualités : le psychique subsiste en face du physique, la force à côté de la matière.

L'idéalisme de l'origine, l'idéalisme de la fin n'aboutissent pas mieux. Une idée, une loi ne se suffisent pas à elles-mêmes. La forme la plus intelligible de l'idéalisme est celle qui assimile le développement des choses à la croissance inconsciente de la plante qui développe toutes les possibilités de son germe.

Et nous nous apercevons que ces trois systèmes correspondent aux trois grandes formes d'existence : la matière brute, la vie simple, l'esprit.

Reste donc l'esprit doué de liberté, l'esprit créateur. Le Créateur étant absolument libre, les lois de l'intelligence et de la volonté humaines sont le produit de sa volonté. Il n'avait pas d'obligation à créer, nous ne pouvons chercher à son acte

(*) p. 284.

aucun antécédent, mais en procédant par élimination nous découvrons comme motif de la Création la bonté du Créateur, sa bienveillance envers les possibles qu'il allait amener à l'existence.

L'existence de la liberté absolue dans le Créateur permet de comprendre la liberté relative de la créature; elle explique la coexistence du fait et du droit, et fait entrevoir au problème du mal une solution qui ne heurte pas le sens moral. Enfin un Créateur dont les idées sont à la fois empreintes dans le monde sous forme de lois et dans la raison du penseur sous forme de principes nous rend compte de la méthode scientifique et de ses succès.

Ainsi la raison cherchant à rendre compte de la totalité de l'expérience arrive à faire choix d'une hypothèse déjà fort ancienne — que de grandes religions ont proclamée avec éclat et que les croyances plus humbles de peuplades très primitives énoncent même déjà sous une forme plus ou moins grossière.

Le philosophe prévoit que cet aboutissement de ses recherches causera au lecteur quelque déception. « Est-ce là, dira-t-on, tout ce que fait la raison pure, quand elle découvre des vues par delà les limites de l'expérience? Le sens commun aurait bien pu en dire autant sans avoir besoin de consulter là-dessus les philosophes! »

A cette exclamation que Kant met dans la bouche de ses critiques au moment de terminer sa *Critique de la Raison pure*, Naville répond comme le philosophe de Königsberg: « Exigez-vous donc qu'une connaissance qui intéresse tous les hommes surpasse le sens commun et ne puisse vous être découverte que par les philosophes? Ce que vous blâmez est précisément la meilleure preuve de la rectitude de mes assertions... puisque cela vous découvre ce que vous ne pouviez apercevoir jusque là, à savoir que la nature dans ce qui intéresse les hommes sans distinction, ne peut être accusée de distribuer partiellement ses dons et que la plus haute philosophie, par rapport aux forces essentielles de la nature humaine, ne peut pas conduire plus loin que ne le fait la direction qu'elle a accordée au sens commun. »

Comme Paulsen, Naville aurait pu prendre pour devise ces vers de Goethe:

Das Wahre ward schon lângst gefunden
Hat edle Geisterschaft verbunden.
Das alte Wahre, fass es an!

mais sa conception du rôle de l'hypothèse en philosophie lui permettait néanmoins de distinguer nettement la philosophie de

la religion. La théologie traditionnelle ne lui paraissait point parfaite: loin de là.

« Dans la formation de la science de l'Eglise, dit-il, il s'est introduit des *éléments de la pensée antique, incompatibles avec le sens direct et vrai de l'Evangile*. Eblouis par le génie de Platon et d'Aristote, les Pères et les scolastiques ont accepté de ces Grecs illustres non seulement la part éternellement vraie de leurs travaux, mais certains principes dont les conséquences contredisent la doctrine du Dieu vivant et vrai. La philosophie acceptée par les chrétiens, illustrée dans les temps modernes par des hommes tels que Leibniz, Fénelon, Malebranche, *renferme des courants étrangers qui procèdent de la Grèce et de l'Italie et tendent à faire échouer la pensée sur les rives désolées du panthéisme*. L'idée de Dieu, du Créateur tout-puissant, ne règne pas encore complètement sur les débris des idoles métaphysiques élevées par les erreurs des sages. Une noble tâche est reservée à notre époque. Une grande moisson de vérité réclame des ouvriers. En recueillant, avec un soin pieux, tout ce que renferme de pur l'héritage intellectuel des siècles écoulés, il faut *rompre plus qu'on ne l'a fait encore avec les doctrines fausses et insuffisantes de la tradition grecque* et parvenir par un sérieux effort de la pensée, à placer l'intelligence même dans sa propre et primitive nature, en présence de l'Evangile. Alors on reconnaîtra — telle est ma conviction — que l'Evangile est le vrai principe de la science, comme il est le vrai principe de la civilisation, et que la philosophie chrétienne est la rencontre de la raison, telle que Dieu l'a faite, avec la vérité, telle que Dieu l'a donnée. » (*)

Cette page me paraît caractéristique. Les grands souvenirs qu'a laissés Ernest Naville comme orateur chrétien et comme apologète, ont créé dans certains esprits un préjugé défavorable au philosophe: sa doctrine philosophique est-elle autre chose qu'une dogmatique démarquée? Ce jugement est à mon avis fort injuste ou, pour dire toute ma pensée, tout à fait faux. Si j'ai reussi dans mon propos, vous aurez vu tout à l'heure la belle harmonie, la profonde unité de pensée qui pénètre d'un bout à l'autre la philosophie d'Ernest Naville.

Les circonstances l'ont amené à consacrer surtout ses forces à combattre le matérialisme et c'est dans cette lutte qu'il a acquis auprès du grand public sa réputation. De ce qu'il appelle la synthèse et qui aurait été l'aboutissement de sa philosophie, il n'a donné que des linéaments. Là il aurait eu souvent l'occa-

(*) *Revue de théologie & de philosophie* de Lausanne 1875, p. 178, cité dans Petavel-Olliff: *Le problème de l'immortalité*.

sion de protester contre les éléments déterministes de la théologie chrétienne, de faire le départ entre les doctrines idéalistes et les doctrines spiritualistes souvent si étroitement mêlées. Bien loin d'admettre que la philosophie fût déjà faite dans les dogmes, Naville considérait le spiritualisme non comme un système du passé, mais comme la philosophie de l'avenir. Il faut du temps pour voir ce que vaut une machine. L'histoire des systèmes est une réfutation de la philosophie de la chose et de la philosophie de l'idée. Il faut donner au spiritualisme l'occasion de faire ses preuves. Et il conviait les jeunes à faire ce qu'il n'avait pu achever lui-même.

* * *

Le spiritualisme est la philosophie de la liberté.

Ce n'est pas le mot seulement qui fera penser à Sacrétan, mais le programme entier d'Ernest Naville : cette analyse remontant au principe premier, cette synthèse qui en fait dériver tous les éléments de l'expérience, rappellent de très près le passage suivant : « Descendre de l'universel au particulier, de l'absolu au relatif, voilà le but. S'élever à l'absolu et à l'universel, telle est la condition. Il faut donc remonter des conséquences au principe avant d'atteindre la déduction, la philosophie progressive qui seule peut réaliser notre idéal, il faut construire l'édifice, ou si vous voulez l'échaufadage d'une philosophie que vous me permettrez d'appeler régressive, puisqu'elle s'efforce de remonter des conséquences à leur antécédent absolu (1). »

Mais cette identité des conceptions premières donne d'autant plus de poids aux arguments que Secrétan fit valoir plus tard — dans *le Principe de la Morale* par exemple — contre ce qui est le fondement même de l'oeuvre de Naville : l'identification de la méthode de la philosophie avec celle des sciences.

« La philosophie — disait plus tard Secrétan — n'est pas une science, car c'est la science de ce qu'on ne peut pas savoir » (2), — et il explique que la philosophie répond aussi bien que la science à un besoin indéracinable de l'intelligence, mais qu'elle est affaire personnelle. Les aspirations intérieures, les idéals de chacun y viennent compléter les données de l'observation scientifique. L'unité de la philosophie supposerait l'unification des aspirations de l'humanité tout entière.

Si cette distinction entre la science et la philosophie est ad-

(1) *Philosophie de la liberté*, 2e ed., p. 6.
(2) Dans Astié. *Rev. de théol. et phil.*, Lausanne 1873, p. 392.

mise, le programme de cette dernière est complètement transformé.

Au lieu de supposer un être premier, il s'agit de le choisir. L'analyse de la réalité n'en reste pas moins indispensable, car il est bon de savoir si ce que l'on choisit existe et comment il se présente. Mais le troisième moment cesse d'avoir la signification d'une synthèse. C'est une déduction encore, mais une application plutôt qu'une vérification.

Comment est- ce que les philosophes ont pu s'abuser sur ce qu'ils faisaient?

C'est que toute notre pensée et notre langage sont conditionnés par nos besoins pratiques. Nous appelons essentiel (premier dans l'ordre de l'être) ce qui nous parait important (premier dans l'ordre de la valeur). On a pris pour une théorie de l'être ce qui était une théorie de la valeur — et peut-être n'était-il pas possible qu'il en fût autrement.

Faut-il renoncer à dire qu'un système de philosophie est un *essai d'explication de l'univers?* — Non pas. Il suffit de remarquer le double sens du mot *expliquer,* le double sens du mot *pourquoi?* le double sens du mot *cause*, tantôt cause efficiente: antécédent et condition, tantôt cause finale: but, — pour comprendre la facilité avec laquelle des jugements de valeur se présentent comme des jugements d'existence. Mais revenons à Ernest Naville.

Les prétentions rationalistes de son système se montrent avec une clarté particulière quand il s'occupe de la morale. Le bien, le mal, l'obligation, sont pour lui des *données* de la morale, des *faits* mis en lumière par cette science, comme d'autres faits sont mis en lumière par d'autres sciences. Il s'agit de les *expliquer* et pour les expliquer de recourir à *l'hypothèse* d'un esprit créateur dotant les esprits créés d'une liberté au moins relative.

Kant et Secrétan qui disent: « C'est un devoir de croire au devoir » ont tort selon Naville. La philosophie ne doit croire à rien sans examen, pas même au devoir.

Et l'on est tenté d' admirer cette hardiesse de pensée... mais à la réflexion on s'aperçoit qu'il y a ici un exemple typique de l'équivoque signalée tout à l'heure. Si le bien, le mal, l'obligation sont des *données*, des faits à expliquer, la science des moeurs ne les prendra que pour tels, elle les expliquera en les rattachant à leurs antécédents, à des formes sociales, à des milieux, à des tempéraments qui les conditionnent...

Non. Le bien, l'obligation, E. Naville, tout comme Secrétan, les considère comme des *valeurs*, comme des causes finales. Seulement il ne s'en rend pas compte.

Il appelle *hypothèse* ce que Kant appelle *postulat*. Mais c'est Kant qui a raison : ce n'est pas le besoin rationnel de comprendre qui conduit ici la pensée.

Est-ce à dire qu'il faille faire à Naville un reproche d'avoir dans sa philosophie tenu compte d'autre chose que du besoin rationnel ? Tel n'est pas mon sentiment.

En prenant possession de sa chaire au Collège de France, M. Couturat a protesté avec la dernière énergie contre le mot si souvent cité de Platon : Il faut aller au vrai avec toute son âme. — Quelle erreur ! s'écrie-t-il. Quel blasphème ! La science ne peut être que désintéressée, et l'intérêt moral pas plus qu'un autre ne doit venir vicier les résultats obtenus par la seule raison ! Dans un livre très brillant M. Albert Schinz a récemment soutenu la même thèse : « Quel sot préjugé est-ce donc — écrit-il — que la vérité ait quoi que ce soit faire avec la vie ? »

M. Ernest Naville n'était pas de cet avis. Il a raconté comment à un argument d'ordre moral un spinoziste de ses amis avait répondu : « Je n'aime pas penser à ces choses-là », et comment cette réponse lui avait paru, à lui Naville, une défaite.

« Pour moi, Messieurs, je n'admets pas entre la pensée et l'action cette cloison étanche » (1).

On l'a fort bien montré (2), les philosophes de tous les temps n'ont pas fait que raisonner. Ils ont, comme on l'a dit, *pactisé* avec d'autres besoins de la nature humaine, besoin moral, besoin religieux par exemple. Descartes, Leibniz, Kant, aussi bien que les scolastiques : et M. Ernest Naville a fait comme eux.

Nous ne le leur reprochons pas.

La seule chose que nous leur reprochions, c'est d'avoir fait croire, ou plutôt d'avoir cru, qu'ils n'obéissaient qu'à un désir d'explication rationnelle, alors qu'ils faisaient tout autre chose, — c'est d'avoir cru que leur philosophie était une science, que sa fonction était de mettre de l'unité dans leurs connaissances, tandis que son effort tendait à autre chose et à plus encore : à mettre de l'harmonie dans leur vie.

Et à prendre la philosophie comme il nous paraît qu'il faut la prendre, il faut convenir que celle d'Ernest Naville a admirablement atteint son but. L'unité de sa personnalité en imposait. Malgré un tempérament naturellement autoritaire, ce partisan de la philosophie de la liberté a été plus qu'aucun de ses contem-

(1) *II. Congrès intern. de phil.* Genève 1904, p. 45.
(2) Schinz. *Antipragmatisme.*

porains libéral en matière politique et confessionnelle. Cet apôtre d'une philosophie de l'esprit a eu dans de belles conditions de fortune une vie simple et austère. Ce disciple d'un Dieu d'amour a été confiant et il a été bon. Il n'a eu ni rancune contre les hommes, ni préoccupation personnelle.

Comme ceux qui l'ont approché, ceux qui étudieront son rôle à Genève et dans notre pays, seront saisis par la belle unité de cette pensée et de cette action. Cela ne démontrera, en aucune façon, la vérité rationnelle de l'*hypothèse* qu'il adopte — mais je souhaite pour ma part que cela en porte beaucoup à l'imiter dans le choix qu'il a fait, à donner à l'esprit et à la liberté dans le monde et dans la vie, la place qu'il leur a donnée.

PIERRE BOVET.

LA FILOSOFIA DEI VALORI [1]

I. Nome nuovo; d'una cosa in fondo vecchia; ma rinnovata, ricostituita più consapevolmente. La filosofia dei valori è la filosofia resasi consapevole di questo: che i problemi filosofici son problemi di valori. Son problemi che non si risolvono per mezzo di una scienza teoretica pura; quale sarebbe p.es. l'astronomia.

Noi possiamo (fino a un certo segno) considerare il mondo come uno spettacolo, a noi, come spettatori, indifferente. Ma quel che possiamo sapere, studiando il mondo e noi sotto questo punto di vista, non è di gran lunga nè tutto quello che possiamo sapere, nè quel che più importa sapere. Una cognizione che valga — e una cognizione che non valesse non sarebbe vera cognizione — non è possibile senza la cognizione del valore. Il valore non può essere qualcosa, che, a un tratto, salti fuori da un mondo indifferente. Il valore, che di fatto esiste, non può esistere soltanto di fatto, accidentalmente; deve avere la sua radice nella radice stessa delle cose, dev'essere alla radice delle cose; perciò il problema delle cose non è risolvibile, che per mezzo del problema dei valori; è, come dissi, un problema di valori.

II. Il concetto di valore non è definibile: è primitivo. Per chiarirlo, non c'è altra via che osservare, studiare, i fatti in cui è realizzato. Noi operiamo per conseguire un qualche fine. Del fine, che ci proponiamo, c'importa. E se lo conseguiamo siamo soddisfatti; e se non lo conseguiamo restiamo insoddisfatti (non semplicemente non soddisfatti). Realizziamo un valore, che nel primo caso è positivo, nel secondo è negativo (un disvalore). Da questa semplice riflessione risulta già determinato con chiarezza un concetto di valore. — Ma il nostro fare intenzionale presuppone un'organizzazione (somatica, psichica, mentale), a costituir la quale i valori ebbero una parte importante. Io mi propongo un fine, perchè gli riconosco un valore; e questa è la ragione, perchè il conseguimento costituisce una soddisfazione, il non conseguimento una insoddisfazione. Ma quale sia la ra-

(1) Sommario d'una Conferenza tenuta al *Circolo di filosofia* di Roma il 16 febbraio 1909.

gione, perchè al fine attribuisco un valore, non apparisce. Nel fare intenzionale si manifesta una forma di valore; ch'è la più alta, non la primitiva, nè la fondamentale. La sorgente del valore va cercata in altro.

III. I fanciulli piccini, che non sanno proporsi alcun fine, che non operano secondo un disegno prestabilito, sono soddisfatti quando fanno qualcosa. Quando giuocano, diciamo noi, e dicono anch'essi, valendosi del nostro linguaggio. Fanno; ma non per procacciarsi un bene (o realizzar un valore) che sia esterno al loro fare, distintone: come p. es. quando io faccio una passegiata per divagarmi. Fanno per fare. Il valore, che realizzano, non è qualcosa, che si ottenga per mezzo del fare. Consiste nel fare. Lo stesso, a più forte ragione, dicasi dell'incomposto, inconcludente, agitarsi del neonato. Anzi d'ogni cellula viva. (E non ci dimentichiamo, che ogni soggetto comincia con l'essere una cellula viva). Ogni cellula viva è dotata di spontaneità; o piuttosto è una spontaneità. L'estrinsecarsi dell'attività spontanea: ecco la radice del valore. La spontaneità che si estrinseca indisturbata: ecco il valore positivo. La spontaneità repressa, impedita, disturbata: ecco il valore negativo.

***

IV. Accade, che mi rompa una gamba. La mia attività consapevole viene disturbata. Ma non si può dire, che la mia sofferenza sia in ragione del disturbo, nè della preoccupazione (ch'è, poi, anch'essa un disturbo). Il disturbo, e la preoccupazione, possono esser maggiori in altri casi (una malattia pericolosa non dolorosa), in cui la sofferenza è minore. C'è un soffrire dovuto al disturbo, alla preoccupazione; ma questo soffrire non è propriamente il dolore della gamba rotta. Così nel piacere. Avendo molta sete bevo un bicchier d'acqua. Estrinseco un'attività, ottenendo un risultato; ma il piacere non si riduce alla soddisfazione corrispondente. L'animale adulto non fa soltanto per fare: anzi, opera quasi sempre per procacciarsi un piacere, per fuggire un dolore, distinti dal suo fare indisturbato o disturbato. Ma l'attività d'un soggetto non è soltanto consapevole. Il soggetto è unità di coscienza non separabile da un'unità d'incoscienza; com'è provato p. es. dai ricordi. Nel nostro corpo è accumulata una quantità di energia che in massima parte riman fuori della coscienza. Ora: stante la correlazione tra la coscienza e l'incoscienza, accade, che la condizione generale d'equilibrio mobile dell'attività incosciente arrivi alla coscienza benchè le singole energie non ci arrivino. Così ci rendiamo ragione dei dolori e dei piaceri, che non si riducono

all'esercizio disturbato o indisturbato dell'attività consapevole. Si riducono alla coscienza delle condizioni dell'attività inconsapevole. (E suppongo, come se n'è fatto cenno, un'organizzazione complicata della coscienza e dell'incoscienza, in relazione scambievole).

V. S'è parlato di piaceri e di dolori, ossia di sentimenti, come di valori. Ora secondo qualcuno (il Münsterberg p. es.) il sentimento non è valore. Non è che un contenuto di coscienza. Che cos'è un contenuto di coscienza? Ciò che vedo, tocco, ascolto, ecc., e anche ciò che mi rappresento, che mi ricordo, — all'infuori d'ogni connessione con la mia attività.

Evidentemente il contenuto, come puro contenuto, non ha valore; non ce ne importa, se non per le sue relazioni con l'attività; in quanto l'attività ne sia favorita o sfavorita. Ma non meno evidentemente, il contenuto, puro contenuto, è un'astrazione. Le relazioni tra il contenuto e l'attività possono essere più o meno strette; ma non mancano mai. Perciò, del contenuto a me importa sempre qualche poco; e io posso modificar sempre il contenuto, benchè non a mio capriccio. Riflettendo, si riconosce fra il contenuto e l'attività una relazione essenziale. Dei sensibili vengono ad includersi nella mia coscienza (vengono sentiti), perchè la mia attività estrinsecandosi interferisce con dell'altre attività; nel contatto, p. es., la cosa è manifesta. Ed io non estrinsecherei la mia attività — in altri termini: la mia attività non ci sarebbe — senza questo interferire. — Coscienza teoretica e attività sono inseparabili. La coscienza teoretica pura è un momento astratto: considerarla, è utile, anche indispensabile per certi fini; ma non è mai un considerare la realtà.

V. Fra il sentimento, e la coscienza teoretica, v'è, non che identità come alcuni pretendono, recisa opposizione. Il contenuto di coscienza teoretica è indifferente, per sè; noi lo troviamo nella nostra coscienza, ma non ce ne importa; il valore del contenuto dev'essere introdotto da qualcosa esterna al contenuto; dalle relazioni pratiche. Mentre, avere un sentimento, senza nè godere nè soffrire, non è possibile. Perciò il sentimento è valore. — S'è visto che il sentimento si riconduce sempre all'azione (alla consapevole o alla inconsapevole). Ma l'azione, perchè abbia un valore intrinseco, deve possedere certi caratteri. Non dev'essere azione soltanto: un variare, a cui tenga dietro, secondo certe leggi, un altro variare: questo sarebbe il concetto di causalità fisica, priva per sè di valore. Dev'essere consapevole; ma d'una coscienza non teoretica soltanto, perchè la coscienza teoretica è priva per sè di valore.

Il carattere in più, che l'azione deve possedere per esser valore, non si può designare se non come sentimento. Noi diciamo che all'azione consapevole del soggetto è associato un sentimento. Il soggetto inizialmente fa per fare: ma non farebbe se il fare non lo soddisfacesse. Un fare che non fosse insieme un soddisfarsi, non avrebbe la sua ragione in sè; non sarebbe il fare spontaneo d'un soggetto, ma un variare determinato da leggi. Anche gli oppositori sostengono che il fare soddisfà; ma il loro torto consiste nel non avvertire, che un fare, il quale risulti soddisfacente per sè, sarà *eo ipso* associato con un sentimento. Importante: — l'azione, la coscienza (teoretica) dell'azione, il sentimento associato con l'azione, — non sono tre cose, che stiano insieme, anche inseparabili, ma distinte; sono tre diversi aspetti sotto cui si può considerare il soggetto. La realtà è il soggetto vivo. Nel senso, che rimane così precisato che il valore si riduce al sentimento.

VII. Sul complicarsi della vita influiscono tutte le forme della coscienza; e tutte risentono l'influenza di esso complicarsi. Anche il sentimento si modifica; ossia il valore del soggetto s'intensifica e si differenzia: si creano valori nuovi. E qui bisogna distinguere tra il soggetto soltanto psichico (l'animale) e il soggetto conoscente. Il soggetto psichico non fa che vivere i suoi valori; e per conseguenza non può vivere altri valori che i suoi: costitutivi essenziali e esclusivi di quell'unità distinta, ch'è il soggetto medesimo. Il quale per conseguenza è, non egoista, ma egocentrista. I sentimenti singoli (piaceri e dolori distinti) danno luogo a una risultante ch'è il valore d'insieme, complessivo dell'animale. Nella risultante si rispecchiano le relazioni dell'animale col mondo esterno e con altri animali. L'animale così divien capace d'operare per qualche fine non immediato; anche (p. es. alcuni uccelli) di sentire in qualche modo la bellezza; e di provare delle simpatie, che possono esigere fin anche l'abbandono della vita. — Ma con tutto ciò l'animale non vive mai altro valore che il suo proprio valore di fatto. Un altro valore si ripercuote nel suo; ma non viene alla sua coscienza come altro. — Così per spiegarmi: l'avaro, che sacrifica la vita alla ricchezza, non riconosce alla ricchezza un valore per sè: la vita non avrebbe valore per lui scompagnata dalla ricchezza. — Il caso è diverso per il soggetto conoscente.

VIII. La cognizione consiste nella coscienza distinta ed esplicita dei caratteri dei concreti vissuti e delle leggi che regolano i concreti: consiste in concetti e in giudizi. — Un soggetto capace di conoscere, conosce i valori che vive, ne conosce le relazioni tra loro e con altri elementi; e con ciò modifica

essi valori: trasforma cioè i suoi sentimenti. P. es.: al piacevole e allo spiacevole s'aggiungono l'utile e il dannoso; che si suddistinguono alla loro volta in classi e in gradi. La cognizione delle relazioni, tra il valore proprio e il valore d'altri soggetti, trasforma il concetto di utile, di dannoso; crea nuove utilità, e nuovi danni. Da ciò che è utile o dannoso rispetto a me, passo a ciò che è utile o dannoso, ancora per me, intendiamoci, ma subordinatamente ai gusti, alle consuetudini, alle opinioni, di quelli tra cui vivo. La cognizione dirige la condotta; nell'interesse del soggetto conoscente, ancora; ma secondo norme, che hanno la loro ragione d'essere in altri individui, e nella società. In altri individui, che sono valori; e in una società che è società di valori. — Non basta.

IX. Oltre al suo valore d'uso (accennato) la cognizione assume ben presto un valore intrinseco. — La cognizione, infatti, non soltanto si acquista per mezzo dell'attività; ma consiste in un esercizio dell'attività. Affermare, negare, significa fare: un fare diverso dal moversi: un fare tuttavia. Noi ci rendiamo consapevoli dei caratteri e delle leggi dei concreti, per via del fare, con che intenzionalmente ce li ricostruiamo, pensandoli. Come presso a poco per conoscere un orologio bisogna disfarlo e ricomporlo. Il fare, che ottiene un risultato, è un valore positivo: gli si associa un sentimento di soddisfazione. — La soddisfazione che si associa col fare conoscitivo riuscito, è un sentimento, in cui viviamo il valore, ancora nostro, della cognizione; e il valore universale della verità. Un fatto psichico particolare — il sentimento — e una mentalità universale — la verità — nella cognizione sono strettamente collegati, unificati. Conoscere significa, insieme, avere coscienza della verità, e vivere quel sentimento: l'una cosa non può stare senza dell'altra. Se la verità non è nella coscienza di quel tale soggetto, il soggetto non può vivere quel sentimento, ch'è precisamente una forma (la forma pratica) della sua coscienza della verità. Reciprocamente: il soggetto, se non avesse coscienza della verità — una coscienza reale, perciò dotata di tutti i suoi caratteri; non ridotta a quell'astrazione, che sarebbe la coscienza teoretica —: ossia se non avesse della verità quella coscienza, che è anche (quantunque non soltanto) sentimento, non conoscerebbe. Qui vediamo sorgere un sentimento, un valore, sconosciuti all'animale. Un valore, ch'è il valore di qualcosa, identico per tutti quei soggetti, che di conoscere son capaci. La cognizione è inseparabile dall'espressione. Ma l'espressione può essere considerata per sè stessa; prescindendo (fino a un certo segno) dal contenuto. Si ha così una specie particolare di co-

gnizione, associata con un sentimento speciale, o con uno speciale valore: il valore dell'espressione, dell'arte.

X. Conoscendo i concreti, le cose, il soggetto acquista coscienza di sè: diventa un io. Nell'affermare, il soggetto affermante contrappone sè all'oggetto dell'affermazione. La coscienza non diviene coscienza esplicita d'una legge senza diventar insieme coscienza della propria unità: coscienza di sè. Ad acquistare coscienza di sè stesso il bimbo arriva per mezzo dei giudizi che impara a pronunziare; delle cognizioni d'altre cose, che si procaccia. — L'uomo non è soltanto io; è un io e un animale associati nell' unità d' una medesima coscienza. E può darsi, che l'animale domini. — L'uomo ha moltiplicato e raffinato i suoi bisogni animali, e i suoi desideri: s'è procurato una quantità di vantaggi materiali; ha saputo adattare a sè una parte della natura, e adagiarvisi comodamente. Questo risultato — ch'è la parte più appariscente della nostra civiltà, e che secondo alcuni la costituisce — fu ottenuto dall'io, messosi al servizio dell'animale.

XI. Ma un io, che faccia di sè stesso un semplice servitore dell'animale, è un controsenso. — Io, se voglio conseguire il mio fine — sia pur il fine di star bene come animale — debbo saper vincere il dolore, e, cosa più difficile, anche il piacere. Debbo intensificare la mia attività; un'attività illuminata dalla cognizione, o piuttosto identificantesi con la cognizione: la volontà. Chi non vuole con fermezza; chi non ha fucinato in un tutto saldamente connesso la sua energia, il suo sapere, il suo sentimento, — non consegue nessun fine. Viceversa: chi abbia ottenuto la detta unità fortemente connessa; in altre parole: chi si sia reso pienamente consapevole di sè, non semplicemente in senso teoretico, ma in ogni senso cioè realmente; — quegli ha, per questo solo fatto, conseguito una soddisfazione, che vale infinitamente più d'ogni altra qualsiasi.

Non è più soggetto alla sorte la quale può far cadere ognuno dalla ricchezza nella povertà, dalla sanità nella malattia. Possiede un bene, che non gli può esser tolto. Ha realizzato il vero e proprio valore dell'io. — Un valore, che in tanto è realizzato, in quanto è riconosciuto ad ogni altra persona. Io non posso vivere il mio valore di persona, se non lo conosco; e conoscerlo è conoscere una legge che in tanto è costitutiva di me, in quanto è costitutiva d'ogni persona, della persona. Potrei, conoscendo il valore d'ogni persona, non rispettarlo. Ma creerei così, tra la mia cognizione e l'azione, un contrasto, incompatibile con l'unità, in cui consiste la realtà del mio valore.

XII. Siamo risaliti a un valore supremo e universale. E ne abbiam riconosciuta la radice in un'attività, che in sostanza è una medesima in tutti, com'è provato dall'unità delle sue leggi razionali. Per costruire, su quanto venne accertato, una filosofia, ci rimarrebbe da risolvere un problema: il valore della persona è perpetuo? Se non fosse, l'io sarebbe pur sempre in una essenziale dipendenza da un accadere estraneo: il valore del tutto, come tutto, sarebbe soltanto potenziale. Quale soluzione a me sembri vera poco importa. La soluzione vera non può consistere che in una valutazione giusta dell'io. Dev'essere l'espressione razionale d'un sentimento diritto: del sentimento che l'uomo veramente uomo, profondamente consapevole di sè stesso, l'uomo che non subordini sè stesso all'animale con cui è associato, non può non avere del suo valore, di sè.

B. Varisco.

DIEU CONCU COMME BEAUTÉ [1]

Ce petit livre de grande portée rappelle, comme on l'a déjà remarqué (article du *Church Quarterly Review*) *Amour Allemand*, publié il y a quelque vingt ans par Max Müller. Il évoque aussi le souvenir des lettres de A. et M. de Guérin, et celui des fragments d'art et de religion d'A. Tonnellé. Mais il a son originalité propre. C'est une confession, c'est un livre d'édification, et il se présente, en effet, sous la livrée blanc et or d'une première communiante; mais c'est aussi un livre de philosophie, une sorte de manuel complet quoique sommaire à la façon d'un *Discours de la Méthode* ou d'une *Monadologie* de caractère plus modeste, comme il convient à un mourant qui n'a pas la haute ambition philosophique de révolutionner le monde.

L'ouvrage est méthodiquement composé. Il a la belle ordonnance d'un livre qui serait expressément écrit pour l'enseignement ou pour la prédication. On a souvent parlé de l'euphorie des mourants. Elle se traduit ici par une admirable clarté d'exposition, une limpidité de style presque transparente, un cours égal et doux, comme d'une belle rivière lumineuse à la fois et ombragée.

Les premiers chapitres traitent plus spécialement de l'art, de la poésie, des beaux arts proprement dit, architecture, sculpture, peinture, musique.

Un chapitre curieux sur « l'artiste divin » nous donne, semble-t-il, la pensé intime de l'auteur. Fais de ta vie une œuvre d'art. Le plus haut artiste est celui qui prend sa propre vie, ses actes grands et petits, — et il n'en est pas de petits, tous ont une valeur infinie — pour matière de sa technique d'architecte, de sculpteur, de peintre, de musicien, de poète.

D'abord fais de ta vie une œuvre d'art; ensuite tu feras des œuvres d'art concrètes et réelles avec ta vie. Le seconde chose ne vient qu'après. On peut à la rigueur s'en passer. Cela est plus commode en effet et cela est tout à fait platonicien.

(1) E. P. Berg. — *Dio concepito come Bellezza.* — Versione italiana di El. P., Lugano, Casa Editrice del *Cœnobium, 1909.*

On le dit expressèment : le Sacerdoce du beau a trois ordres et comme trois gradins. Le premier est occupé par ceux qui vivent la vie de la Beauté Spirituelle, ceux qui, en fait d'œuvre d'art, n'exposent que leur vie, et ce sont les Prêtres Suprêmes de l'art. Ceux qui donnent à la Beauté forme, couleur, son, expression parlée, appartiennent au second ordre. Le troisième comprend ceux qui exécutent ou interprètent les créations des autres, les comédiens au sens large. Le Socrate de Platon parlait littéralement de même. Mais il était plus pittoresque et plus cynique aussi. Il y avait aux premières loges les philosophes de la Beauté, aux secondes loges les artistes ouvrant de leur main, tel un Phidias, un Praxitèle ou un Zeuxis, aux dernieres les acteurs de théâtre, musiciens, parfumeurs et cuisiniers ; les trois ordres de Pascal : la grâce, l'esprit, le corps, sont d'une inspiration tout autre, étrangère, bien entendu, à Platon, qui ne connaissait pas Jansenius, mais qui répugnerait encore davantage à l'auteur de *Dieu conçu comme Beauté*.

Exteriora, interiora, superiora, telle est, semble-t-il, la division naturelle du livre. L'extérieur c'est la technique des arts, dont l'auteur, malgré ses tendances platoniciennes, est loin de faire bon marché. Il y a de bien belles pages sur la technique des vers, sur la supériorité du vers sur la prose, quand il s'agit de faire solide, sonore et court. — Avez-vous remarqué, dit-il — comme le poète peut avec quelques touches nous donner une peinture exquise de vérité et de beauté, tandis qu'on ne pourrait s'exprimer aussi bien, même en de nombreuses pages de prose. Il est vrai qu'il fait aussitôt après un magnifique éloge de la prose poétique ; il cite en anglais le poète Ruskin. L'intérieur c'est la vie même, la vie individuelle et la vie sociale ; d'où une série de beaux chapitres sur : la Vie comme moyen d'évolution de la beauté spirituelle, l'Amour fruit de la Beauté, l'aspect personnel de la religion de la Beauté, l'esprit social, la vie rationelle dans la religion de la Beauté. Le supérieur c'est le monde pris dans son ensemble, Dieu. Ici on entre en pleine métaphysique. C'est de la Cosmodicée et de la Théodicée. On retrouve Descartes et Leibnitz, pour ne pas citer d'autres philohophes plus modernes, par exemple Cournot et Renouvier, qui, sur le sujet dont on va parler, se font en effet pendant.

Il s'agit de l'infini et de la Beauté du Monde. Le double infini réel est dans « Dieu comme Beauté » vivement représenté, à la façon des poètes ; il a pour symbole deux instruments : le téléscope et le microscope, qui nous révèlent la glorie de la Beauté divine ». — Là est précisément la question. Ceux qui manient le télescope et ceux qui manoeuvrent le microscope sont

loin d'être d'accord là-dessus. Et ceux qui usent simplement de leur raison sont encore plus loin de s'entendre sur ce que veulent bien dire ces expressions : l'infinité et la beauté du monde. — Cournot, qui est pour l'infini réel en grandeur contre l'infini en petitesse — jugeait pourtant que la raison s'accomode aussi bien d'un monde clos et borné. Le touchant et optimiste penseur de *Dieu conçu comme Beauté* est naturellement pour le double infini réel.

Il n'a cure des anathèmes logiques lancés par Renouvier — et par tous les logiciens à sa suite — contre l'infini réel, ni des simples probabilités de Cournot. Les connait-il ? Il a certainement le droit de ne pas les connaître.

Il connait à merveille en revanche, étant poète, les doutes qu'ont éloquemment soulevés les Byron, les Victor Hugo, les Leopardi sur la réelle beauté du monde : ces vers chantent dans toutes les mémoires. Il répond à ces objections poétiques en somme, par un ardent acte de foi, poétique de même. Le monde est beau. Et aux attributs classiques du Dieu des écoles : puissance, intelligence, justice, il faut ajouter la Beauté. On peut du reste se figurer cette beauté : « quand l'auteur visita Moscou, « on lui montra dans l'Église du Sauveur un tableau le gigantes- « que échelle. Cela représentait Dieu comme un très vieil homme « à la barbe blanche et aux cheveux blancs flottants. Cela faisait « de l'effet, mais il lui sembla que, quoique cela fut apte à repré- « senter l'idée de la Paternité à « l'Origine du Temps » cela s'op- « posait à la conception d'un Dieu non sujet à la décadence ; « d'un Dieu qu'il aurait plutôt representé comme une Figure « idéale, immortelle en jeunesse en force et en beauté ». — L'Adonis et le jeune Bacchus des Grecs alors ? Non. Car « l'adora- « tion de la Beauté ne doit pas être posée dans la signification « sensuelle à la manière des grecs, mais dans leur noble con- « ception élargie, purifiée, idéalisée ». Que reste-t'il donc pour figurer la Beauté de Dieu ? La nature, comme symple paysage ; et ce sont en effet de sublimes ou gracieux paysages que nous offrent les belles pages qui terminent le livre : le poète se rémémore les beautés des paysages norvégiens et se console de ne pas voir les beauté des montagnes d'Écosse — rêve hélas ! évanoui — en pensant aux paysages de l'Au-de-là.

Ces perspectives ne sont pas frivoles. Ce ne sont pas des rêves de malade. Elles sont fondées en raison. Et quelques unes des plus intéressantes pages du livre sont consacrées, c'est le mot propre, à nous faire entrevoir ces possibilités. Philosophiquement le monde vivant est une œuvre d'art. En dernière analyse le monde, suivant la formule de F. Ravaisson, c'est Dieu se

réduisant, et de ce qu'il annihile (ex nihilo) de sa propre substance créant l'univers sensible; et les corps vivants, le cerveau et la moelle humaines, ce sont, d'après les vues de Bergson, des instruments d'adaptation et de préhension pour l'Esprit pur, pour les âmes nues. « L'Univers, c'est Dieu qui s'est limité lui même » (Pag. 114). Et, de même, nos perceptions c'est l'âme qui se limite par le cerveau et les nerfs. « Nos pensées se conçoivent mieux « comme ayant une substance spirituelle, ou, en d'autres termes, « l'âme se matérialise par les lois de la limitation ». (pag. 138). Dieu se délimitera de plus en plus, Dieu est en train de se faire, disait déjà Renan. D'autre part les âmes nues se matérialiseront de plus en plus. C'est ce qu'affirment les spiritistes et ce qu'entrevoit seulement l'auteur en termes plus poétiques que strictement logiques (pag. 115-153). Personnalisme de Dieu, personnalisme de l'âme.

L'auteur de *Dieu conçu comme Beauté* après avoir très méthodiquement classé les systèmes théologiques (pag. 137) définit son système, car c'en est un, comme un monisme monothéiste. Ce qu'on appelle plus simplement, dans la conversation, un panthéisme à tendance spiritualiste. C'est le panthéisme des poètes, celui de Goethe, celui de Victor Hugo, et de bien d'autres. Quant à son Immortalité (pag. 204) c'est l'immortalité de tous les panthéistes; celle qui ressemble le moins à la vie future, au sens populaire et strict du mot dantesque « toccando un poco la vita futura ».

La vie future, pour l'auteur, malgré son souci d'affirmer le personnalisme divin et le personnalisme humain, c'est le riche trésor de possibilités que réserve au monde l'éternelle évolution. C'est l'immortalité au sens leibnizien.

« Nous considérons l'Immanence divine comme le principe « de la création; l'Incarnation divine dans le cœurs humains « comme la racine de l'humain progrès; et l'éternel progrès « réside dans l'évolution et dans l'Incarnation. — L'Évolution « est la loi de la continuité dans le progrès, et ne signifie rien « sans l'Incarnation de la Divinité dans la Personnalité hu- « maine comme fin. La science nous dit que la Nature n'em- « ploie pas dans la structure des végétaux et des tissus organi- « ques tous les éléments que nous connaissons, et qui sont en- « viron soixante, mais qu'elle en emploie seulement dix-huit, « et le résultat est merveilleux. C'est comme si le concert de la « vie était sonné sur dix huit cordes seulement! Quelle majes- « teuse symphonie aurons nous donc alors que toutes les pha- « ses de la vie auront leur part dans l'accord... » (pag. 153).

Et ailleurs: « Il m'a toujours paru chose merveilleuse que

« l'ampleur et la multiplicité étourdissante du Cosmos pût se « réduire à l'action, à la reaction, et à l'action mutuelle de sept « abstraits de la Beauté seulement : l'espace, le temps, la sub- « stance, la forme, la force, l'esprit, l'âme. Vous savez pourtant « que ces sept abstraits et les lois suivant lesquelles ils operent « n'épuisent pas la somme totale de la Realité ». Ces possibilités inconnues et d'ailleurs merveilleuses, suivant les vues constamment optimistes de l'auteur, voilà donc le seul contenu positif de la vie future.

En son ensemble, ce petit livre de grande allure est charmant. Il est donné au public comme le testament d'un jeune homme mort à vingt-cinq ans, beau et noble. Est-ce une fiction comme celle des voyages de Jules Verne et de Wells ? Est-ce une réalité ? Il n'importe. Spinoza est mort relativement jeune sans jamais parler de sa mort prochaine. Voltaire n'a cessé de mourir tous les jours jusqu'à un âge très avancé. Si *Dieu conçu comme Beauté* est un testament que rien ne doit suivre, remercions l'éditeur et regrettons la mort prématurée de l'auteur.

PAUL BUQUET.

Tout homme porte en soi une tendance vivace à l'unité et à l'harmonie. Sans doute l'unité absolue et l'harmonie parfaite fuient toujours devant lui. Mais il faut qu'il sache que l'idéal moral n'est point un élément dernier, immobile, extérieur et définissable en soi. L'idéal n'est autre chose que cette exigence interne de convergence, ce besoin immanent et quasi organique d'ascension, de progression, ce processus d'unification et de différenciation simultanées que l'on peut désigner par le symbole de l'accroissement de l'être.

Qu'il écoute cette voix : c'est la voix divine qui parle en lui. Et c'est aussi celle à la fois du bonheur et du devoir.

AD. FERRIÈRE.

(Dall'Almanacco del « Cœnobium » per il 1909).

UN LONTANO PRECURSORE DI DANTE[1]

Dopo la lunga parentesi che fu occupata dal confronto col « Convito » dantesco — parentesi che fu necessaria per ben comprendere le derivazioni che in esso si riscontrano da Gabirol e da tutto il movimento intellettivo del mondo arabo-ebreo del più antico Medio Evo — torniamo ora al Keter-Malchut e a Gabirol.

Prosegue il poeta:

Chi apprende i tuoi miracoli,
Che tu sovra il Sole hai collocata la quinta sfera?
Là sta Marte, come re in tenda di parata,
Che in diciotto lune compie il suo giro. (2),
Una volta e cinque ottavi esso è più grande della circonferenza terrestre.
Così della sua grandezza si appalesa la superficie.
Esso è audace eroe, e rosso qual sangue è il suo scudo.
Sue opere sono guerra e morte e strage di ruina,
E incendio di pestilenze e pugne di spada
E il consumante languore della accesa febre,
E carestia e aridità, e tuono e lampi
E grandine. E chi trapassa punta di spada,
E chi spira sotto scintillanti armi di morte,
Chi spinge a ruina, creatore di sventura.

Anche con questo 5° cielo di Marte vengono spontanei i raffronti Danteschi. Al canto XIV del Paradiso, nel verso 85, avviene il trapasso nel pianeta, che Gabirol dice *rosso qual sangue*, e Dante distingue per il suo color *roggio*.

Ben m'accors'io ch'i' ero più levato,
Per l'affocato riso della stella
Che mi parea più roggio che l'usato.

Nel Canto 18° gli spiriti abitatori di questo quinto cielo sono tutti guerrieri; e i racconti di Cacciaguida sono tutti sonanti di guerre intestine e di morti, secondo dichiara la bella sintesi contenuta nel verso 83° del Canto 16°.

(1 Vedi i fascicoli di Marzo e Giugno.
(2) In realtà Marte percorre l'elittica in 686 giorni, 23 ore e 30 minuti. — Gabirol contava 540 giorni.
(3) Invece non è che 0,14 del volume della terra, e il suo diametro è la metà di quello terrestre.

E come il volger del Ciel della Luna
Cuopre ed iscopre i liti senza posa,
Così fa di Fiorenza la fortuna.

E prosegue il poeta il suo giro dei Cieli.

Chi esprime la tua splendidezza,
Che tu sovra a Marte hai avvolta una sesta sfera?
Essa per larga spira si attorce in cerchio
Dove Zedeck (1), il Giusto, ha le sue case.
Esso è settantacinque volte più grande che il piano della Terra. (2)
E in dodici anni compie la sua via. (3)
È stella di amore e amistà.
Ingenera divino amore e verità e pii sensi nell'anima
E ogni attitudine onesta.
Aumenta i fiori e i frutti
E distorna guerra e odio e gelosia.
Colla mitezza afferma e aggiusta litigi e strappamenti. — Diritto
[sulla terra è il suo gesto.

È questo dunque il sesto cielo di Giove.

Una atmosfera di calma — dopo il rosso corruscare di Marte — domina anche nella descrizione di Dante, quand'egli trasvola in Giove, come di chi dall'ira trascorre a sentimenti di pace.

Al canto 18°, verso 64, canta il poeta:

E qual è il trasmutar in picciol varco
Di tempo in bianca donna, quando il volto
Suo si discarchi di vergogna il carco,
Tal fu nelli occhi miei, quando fui vôlto
Per lo candor della temprata stella
Sesta, che dentro sè m'avea ricolto.

Gabirol attribuisce a Giove l'influenza di ogni attitudine onesta e di verità; e il poeta canta: (XVIII, 115).

O dolce stella, quali e quante gemme
Mi dimostraron che nostra giustizia
Effetto sia del ciel che tu ingemme!

Perchè tutti gli antichi attribuivano la giustizia all'influenza del pianeta sesto.

---

(1) Zedeck è il nome, col quale l'astronomia araba designava Giove.

(2) Invece è ben altro il rapporto. Il diametro di Giove è 11,60 volte più grande di quello della terra, il che darebbe per la circonferenza 36 volte in più. Ma il volume è ben 1461 volta più grande della Terra.

(3) La durata esatta è poco differente da quella indicata da Gabirol, essendo di 11 anni e sei settimi.

Chi annunzia le tue grandezze
Che tu sovra Giove hai tirato un settimo giro,
In cui Shabtai tiene immutato il suo corso? (1)
Esso è novantuna volta più grande della Terra, (2)
E in trent'anni misura la sua via. (3)
Crea guerra e carestia di devastazione,
Prigionia e mortalità per fame,
Chè tale è il suo imperio
Di strugger contrade,
E abbattere regni,
Secondo il cenno e il volere
Di chi lo collocò
A compiere la greve missione.

Di questo cielo Saturnio poetizza Dante:

Noi sem levati al settimo splendore
che sotto il petto del Lione ardente
Raggia mo' misto giù del suo valore.

Canto XXI, 13.

Nella descrizione di questo cielo si discosta per la prima volta la concezione dantesca, in quanto il poeta fiorentino non pare riconoscere a Saturno le influenze funeste, che pure la volgare astrologia gli soleva attribuire.

E or chi si spingerà verso le tue altezze,
Che tu hai sovra Saturno un ottavo cerchio collocato,
Che dodici figure porta alla sua cintura?
E sono in sua forma le stelle degli altri cieli impresse.
In trentasei anni si aggira ogni stella:
Sì alte e lontane sono esse!
Ognuna è cento e sette volte più grande della Terra;
Così se ne manifesta la superficie.
Dalla meravigliosa forza di queste imagini spira
La virtù informativa per ogni terrena creatura,
Sì che sen compia il comando del loro Creatore e Signore,
Che ogni cosa creò pel suo stato
E gli diè suo nome,
E per suo servizio e opera mandò sulla terra, ogni cosa. —.
Chi conosce il tuo reggimento,

---

(1) L'astronomia ebrea e Gabirol conoscevano Saturno sotto il nome di Shabtai.

(2) Il diametro è 9 volte quello della Terra, e il volume ben 772 volte più grande.

(3) Sono 29 anni, 5 mesi e 14 giorni.

Che tu ai sette Pianeti, a ognuno una tenda
Hai destinata nel giro delle figure stellari?
Sul toro e montone in comunanza
Si versa la vista del tuo splendore,
Sui gemelli, gli appaiati fratelli,
Il cui viso è a modo di uomini,
E il Cancro e il Leone rischiara il tuo fulgore,
E la Vergine — la sorella — è a quelli posta vicina,
E sulla Bilancia e lo Scorpione, che vi s'aggiunge,
E sul nono, — un eroe, la cui forza mai non cede,
A cui sicura la freccia vola dalla cocca, (Sagittario)
E il Capricorno e l'Acquario creò il tuo cenno onnipotente,
E quale estremo cenno — del gran pesce la figura.
E così troneggian essi su alto gradino nel firmamento
I dodici, secondo lor specie divisi.

Di quest'ottavo cielo dà anco Dante la stessa imagine. Anch'egli trascorre colla Musa ardita nell'8° cerchio per la costellazione dei Gemelli.

Tu non avresti in tanto tratto e messo
Nel foco il dito, in quanto io vidi il segno
Che segue il Tauro, e fui dentro da esso.
O gloriose stelle, o lume pregno
Di gran virtù, dal quale io riconosco
Tutto, qual che si sia, il mio ingegno,

Canto XXII, 110.

Chi s'approfonda nel tuo secreto comando,
Che sul giro dei celesti animali hai distesa una nona sfera,
Con mano reggitrice?
Essa muove tutte le celesti stelle, e i circoli,
E per potente slancio le trasporta da Est a Ovest.
In essa riposano le creature del mondo, —
Grano di senape nell'Oceano, poste a raffronto con la loro grandezza e
Eppure quel cerchio colla sua ampiezza è da tenere per nulla [dignità.
In paragone della onnipotenza del suo Creatore e del suo dominio,
E del tuo splendore sì augusto.
A lui dinanzi, quel cerchio è vano e vuoto.

La figura del grano di sènape era comune nel mondo ebreo, e da esso passò nel Vangelo, e durò come vediamo nei secoli come figura di cosa minuta che ingrandisce nei tempi per fecondazioni potenti, sì da venire sino a Gabirol. In Luca XIII, 19, Cristo dice:

« Il regno di Dio è simile a un granello di senape, il quale « un uomo gettò nel suo orto; e poi è cresciuto e divenne un

« albero grande; e gli uccelli del cielo si sono ridotti al coperto « dei suoi rami. »

La descrizione di questa nona sfera ha in Dante fortissime analogie colla concezione che già ne traccia Gabirol: siccome del cielo che, quale primo mobile, dà, per divino impulso, il movimento a tutte le altre sfere dell'universo, fino alla Terra che sta nel centro immobile, secondo il sistema tolemaico.

E nel ciel velocissimo m'impulse.
Le parti sue vivissime ed eccelse
Sì uniformi son, ch'io non so dire
Qual Beatrice per loco mi scelse.

Poscia Beatrice chiosa e descrive:

La natura del moto che quieta
Il mezzo e tutto l'altro intorno move,
Quinci comincia come da sua meta.
E questo cielo non ha altro dove (1)
Che la mente Divina, in che s'accende
L'amor che il volge e la virtù ch'ei piove.
Luce ed amor d'un cerchio lui comprende (2)
Sì come questo gli altri, e quel precinto
Colui che il cinge solamente intende. (3)
Non è suo moto per altro distinto;
Ma li altri son misurati da questo,
Sì come diece da mezzo e da quinto. (4)

Canto XXVII, 100.

E sulla nona ruota tu alzasti il cerchio dello Spirito!
L'intimo tempio della Santità,
Il decimo: questo è dedicato al Signore.
È il cerchio alto, non raggiunto mai,
Che niun volo d'anima e di mente può toccare.
Colà in beata quietitudine
Riposa la tua signoria in avvolgimento di tenda.
Fuso dell'argento di verità,
Cesellato nell'oro di eterna chiarezza spirituale
In colonne di grazia s'inarca la corona,
Dalla tua forza irrompe il suo splendore,
Da te proceduto, tende egli a te di ritorno,
A te rivolto è il guardo del suo desiderio.

---

(1) Cioè non ha altra sfera che gl'imprima il moto all'infuori di Dio.
(2) Lo circondano come esso nono cielo circonda le altre sfere.
(3) Cioè, solo Iddio che lo circonda sa comprendere quel cerchio cinto dall'amore divino.
(4) Come il dieci dalla metà, cioè dal cinque, e dal suo quinto, cioè dal due.

Della visione di Dio che si appresenta al poeta, centro di tutto il moto universale, immoto esso stesso nella decima cerchia, così canta Dante nel Canto XXVIII, 15 e seguenti:

Un punto vidi che raggiava lume
Acuto sì, che il viso che egli affoca
Chiuder conviensi, per lo forte acume:
. . . . . .
La donna mia, che mi vedeva in cura
Forte sospeso, disse: Da quel punto
Depende il cielo e tutta la natura.
Mira quel cerchio che gli è congiunto,
E sappi che il suo muovere è sì tosto,
Per l'affocato amore ond'egli è punto.
. . . . . .
Io sentivo osannar di coro in coro
Al punto fisso che li tiene all'«ubi». (1)

Ma più si accosta poi Dante a magnificare gl'ineffabili splendori del decimo cielo, dell'Empireo, nel Canto 30°, verso 36 e seguenti:

Ricominciò: Noi semo usciti fuore
Dal maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.
Qui tu vedrai l'una e l'altra milizia (2)
Di paradiso, ecc.

Come subito lampo che discetti
Li spiriti visivi, sì che priva
Dell'atto l'occhio di più forti obbietti,
Così mi circonfulse luce viva
E lasciommi fasciato di tal velo
Del suo fulgor, che nulla m'appariva.
Sempre l'Amor che queta questo cielo
Accoglie in sè così fatta salute
Per far disposto a sua fiamma il candelo.

Lume è lassù, che visibile face
Lo Creatore a quella creatura,
Che solo in Lui vedere ha la sua pace.

---

(1) Che tiene i cieli fissi in Dio.
(2) Cioè gli angeli che militarono contro gli spiriti ribelli, e i beati che militarono contro i vizii.

Gabirol passa poscia a descrivere le schiere angeliche:

Chi penetra la profondità del tuo pensiero,
Che tu dalla luce della tua divinità creasti le anime, le chiaro-luminose
Schiere degli spiriti soavi?
Angeli esecutori del tuo volere,
Servitori che ubbidiscono al tuo cenno
Del tuo regno insigniti di signoria,
Nella cui mano veglia la fiamma dell'ondeggiante spada.
Essi vanno, a compiere la tua opera,
Dove li spinga potenza spirituale.
Figure di purità e di delicatezza,
Creature di un genere più alto,
Intime ed esteriori, di varia gradazione,
Esse guardano alle orme del tuo andare,
Uscite da santa dimora,
Disguidate da fonte di luce,
Divise in schiere,
Che serbano i segni del loro vessillo,
Alcuni dominatori,
Altri servi.
Là è una schiera
Che corre qua e là,
Non si stanca nè si aggrava,
Invisibile, pure onniveggente.
Alcuni son fiamma,
Altri son plasmati di soffio dell'aure,
In altri ancora per più meraviglia l'acqua e il fuoco insieme s'accoppiano,
Alcuni affocati, ardenti,
Altri stillanti,
Quelli rapidi di folgore,
Questi chiari di luce,
Ed ogni schiera s'inchina al Signore, dimorando nell'Etere,
E nelle altezze del mondo stanno a miriadi.
Divisi in guardie a turno
Per alzar cori e canti
Al Signore in maestà della potenza.
Ed essi per fremiti d'ansie
S'inchinano a te
E dicono: Grazie dedichiamo a te,
Che Maestro ci plasmasti a spiriti,
Noi tutti qui opera delle tue mani!
Tu sei nostro Signore, cui noi quali servi apparteniamo,
Tu Creatore, noi tuoi testimoni!

Questa descrizione degli angeli trova la sua corrispondenza nel Canto 28°, al verso 94 e seguenti:

Io sentiva osannar di coro in coro.

O Dio, chi spinge il suo sguardo al tuo termine,
Che sovra al trono dello Spirito alzasti il trono di Signoria?
Colà riposa in quèta ritrosia di ascondimento la luce di Dio. —
Là è la causa ultima, e il misterio, non visto,
Fugge a riposare entr'esso. Lo spirito là riposa in pace.
Sopra la sede della tua onnipotenza tu ti sublimasti:
In te niun uomo ancor penetrò.

E Dante:

« O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e da te intelletta
Ed intendente, te ami ed arridi. »

Canto XXXIII, 123

Or chi raggiunge tue opere,
Che tu sotto al trono del tuo dominio
Hai sacrato alle anime de' tuoi pii una sede?
Là è dimora di spiriti, dei puri, (1)
Che all'alleanza di vita tu volesti unire.
Gli stanchi per tedio dolente sentono rinverdire per nôve giovinezze lor [forze,
Là posan miti quelli che furono spossati,
Là diventan liberi i figli della prigionia,
Là è senza misura e fine beatitudine largita,
Là è la pace dell'eterna vita.
Là sono le sedi, gli specchi, i chiari,
Per le anime che là s'addensano a schiere,
Per godere della visione di Dio e aprirsi a lui,
Dimorando nel palazio del Re,
Stando alla tavola del Re,
Dilettati dal dolce frutto spirituale, dalla dilettosa carezza del Re.
Quest'è l'ereditaggio, il luogo del riposo,
La cui amabilità e bellezza niuna parola raggiunge.
Di latte e miele essa stilla, e tal frutto qui cresce.

In queste strofe due idee e parole ci trattengono. L'una è la figura del deposito delle anime pie, che stanno sotto l'altare di Dio. Questa idea era antica nell'Israele della seconda êra, della cattività babilonese. Qualche accenno è in Ezechiele, ai Capi 8°, 9° e 10°; ma l'idea trovò poi larghi svolgimenti nel poema ebreo che formò il nucleo dell'Apocalisse, e che passò sotto

(1) Dante, nel Canto XXX, 128:

Mi trasse Beatrice, e disse: Mira,
Quant'è il convento delle bianche stole.

il nome di Giovanni: mirabile poemetto, che con pochi ritocchi posteriori diventò l'Apocalisse Cristiana.

Là al Capo VI, verso 8° e seguenti, è la stessa figura del deposito delle anime, che attendono vestite in bianche stole il millenio: quando il demonio sarà chiuso nell'abisso, e comincerà il regno dei giusti che durerà mill'anni. Di esso godranno, per privilegio di resurrezione e compenso, i primi morti in Cristo: i Santi. Perchè dopo risorgeranno tutti, e comincerà il regno di Dio in cielo.

Quest' idea del millenio la Chiesa fu poi, come è noto, astretta a mutare: per le impazienze. Fu trovato che c'era stato equivoco; che il regno terrestre era già principiato con Cristo, ed era il regno della fede delle anime: un regno interiore.

Onde la legittima attesa dell'avvento del regno celeste per l'anno mille.

Ma questa trattazione non ha sede qui.

Pel confronto con il quadro di Gabirol, basta riprodurre la visione Apocalittica: « E io vidi: ed ecco un caval fulvo; e colui che lo cavalcava aveva nome « La Morte »: e dietro ad essa seguitava l'Inferno; e fu lor data podestà sopra la quarta parte della terra.

« E quando egli ebbe aperto il quinto suggello, io vidi di sotto all'altare l'anime degli uomini uccisi per la parola di Dio. E gridarono: « Infino a quando non vendichi tu il nostro sangue? » E furono date a ciascuna d'esse delle stole bianche, (1) e fu loro detto che si riposassero ancora un poco di tempo, infino a tanto che fosse compiuto il numero di fratelli che han da essere uccisi com'essi. »

L'altro richiamo è strettamente Dantesco, e viene a noi da quell'immagine degli specchi che Gabirol usa per indicazione degli angeli. Al Canto IX, 61, Cunizza descrive questi riflessi della volontà divina, cui del resto già accennai distesamente nella Trattazione sul Convito Dantesco.

> Su sono specchi, voi dicete troni,
> Onde rifulge a noi Dio giudicante,
> Sì che questi parlar ne paion buoni.

I troni sono, nell'ordine dinastico imaginato dalla Scolastica e seguito da Dante nel « Convito », quelli che ministrano nel Cielo di Venere. Veramente, nel Paradiso, Dante dà una distribuzione parzialmente differente all'ordine dei servizi angelici.

---

(1) Vedi sopra la citazione del verso Dantesco: « Quant'è il convento delle bianche stole! » (Par. XXX, 131).

Secondo il quadro del Canto 28°, che ripete quanto è scritto nel libro « De caelestiali hierarchia » che il Medio Evo attribuiva a Dionisio Areopagita (in verità si tratta di opera del 7° secolo) — il quale Dionisio avrebbe da Paolo stesso avuta la rivelazione della celeste visione nell'occasione che questi salì al terzo cielo, secondo il racconto che egli ne adombrò nella 2ª Ep. ai Corinzi, XII, 2 — i Troni sarebbero gli angeli del cielo di Saturno (dei Contemplanti). A loro volta i Principati passerebbero in Venere da Giove, e le Dominazioni che nel Convito sono attribuite al Sole, passerebbero a Giove; e le Podestà passerebbero al Sole, mentre nel Convito sono attribuite a Saturno. — Questi giuochi di fantasia passavano per alte speculazioni di scienza occulta, ed erano gradito esercizio nel Medio Evo. Da qui i versi del Canto 28°, nei quali Beatrice dispiega a Dante questi sublimi misteri:

I cerchi primi — T'hanno mostrato i Serafi e i Cherubi.
Quegli altri amor, che d'intorno gli vonno,
Si chiaman Troni del divino aspetto,
Perchè il primo Ternaro terminonno.

Questa è la prima gerarchia; e cioè Serafini nell'Empireo, e Cherubini nel Cielo delle stelle fisse, e Troni in Saturno. Poscia viene il secondo ternaro, così:

L'altro ternaro che così germoglia,
. . . . . .
Perpetualmente Osanna sverna, ecc.
In essa Gerarchia son le tre Dee:
Prima Dominazioni (Giove) e poi Virtudi (Marte):
L'ordine terzo di Podestadi èe. (Sole)

Segue infine il terzo ternaro, così:

Poscia ne' due penultimi tripudi
Principati (Venere) ed Arcangeli (Mercurio) si girano:
L'ultimo è tutto d'angelici ludi (Luna).

Prosegue poscia il poeta:

Chi scopre il tuo secreto,
Che tu nelle altezze creasti stanze e aule di gloria?
Oh meraviglia! E già la notizia ci empie di stupore e trèmito.
Spazi pieni di vita e salute,
Ai puri e ai pii in partecipanza;
Spazi di benedizione e grazia
A quelli che si convertirono dalla colpa;
Ma anco spazi dove fuoco scintilla e fiumi di zolfo ribollono,
A quelli che ruppero il patto,
Caverne e abissi,

Mai spenti monti di fuoco,
Dove il maledetto da Dio trova sua sede.
Spazi, dimora della sposa del turbine e del vento.
E rigidità di ghiaccio, che mai non si scioglie.
Recipienti di grandine e ghiaccio e neve e bragia —
Caldura essiccante e flutto scorrente,
E fumo e brina e oscurezza di nubi spaventosa,
E tenebra nera di tragedia —
Il tutto hai ordinato per il suo tempo. —.
E sia esso per flagello, o a un paese per sua benedizione —
Tutto è presto già.

Il poeta si stupisce e si atterrisce del quadro di terribili meraviglie ch'egli alla sua fantasia sta apprestando. Ma ben più grande meraviglia ci occupa, nel trovarci presentato dinanzi dal poeta ebreo il quadro stesso che la Chiesa ci rese famigliare quale terribile Inferno a' suoi credenti! Meraviglia che dispare a chi ne prosegue la genesi, rintracciandola nella grande patria del mito, che è sempre Babilonia. Di là venne il quadro agli Ebrei, in parte accolto nella prima cattività, e più fortemente impresso per più lunghe dimore negli Ebrei medioevali, che lo importarono nella Spagna Ebrea. Dagli Ebrei nella sua forma più materiale — e per duplici influenze ebree-babilonesi, passò il quadro nella Chiesa, come si perpetuò nel Buddismo, legittimo erede delle influenze babilonesi. Il nostro studioso Console Poma, reduce dall'Estremo Oriente, in una recente conferenza si stupiva di aver trovato in tutte le chiese buddiste, a Mukden e altrove, dipinti questi quadri dell'Inferno: immagini che passano consuetamente per frutto della creazione Chiesastica, anche perchè Dante le rese familiari, suggellandole coll'impronta del suo genio immortale.

E nel Cantù, nella trattazione dell'Inferno Dantesco, trovo scritto che nell'Alphabetum Thibetanum del padre Giorgi è publicata una imagine dell' Inferno secondo gl' Indiani, che ha strana somiglianza con quello di Dante. Il che confermerebbe questo mio concetto, che la ideazione infernale abbia avuto le sue origini nell'Asia centrale, d'onde per larghe diffusioni avrebbe percorse le vie del mondo.

E continuiamo nell'esame del poema ebreo.

Chi abbraccia la tua onnipotenza
Che tu dalla magnificenza del tuo splendore
Creasti la pura possanza dell'anima?
Scolpita nel masso primigenio, che fu estratto dalle cave dell'abisso,
La luce di Dio è il luogo della sua origine. —.

Il raggio della sapienza tu dirizzasti in lei
« Soffio di vita » è il suo nome, nel suo senso. —.
Essa è soffiata fuori dal flammeo mare dello spirito:
Il soffio del fuoco la accende entro.
Tu la inviasti al corpo per ausilio e guardia
E se essa in lui si accenda e l'infiammi, pure non lo consuma il suo ardore.
Chè dal fuoco dell'anima nacque il corpo e venne a vita
E Dio discende in lui in visione di fiamma.

Chi raggiunge la tua sapienza
Che tu all'anima prestasti forza di conoscimento,
Che in lei ha radice; della sua essenza a un tempo tronco e fusto. —.
Per questo avviene ch'essa mai si strugga,
Come del suo essere il primo principio si conserva eterno
E ciò è sua essenza e pregio.
L'anima saggia non guarda mai al morire
Pure pel suo peccare soffre punizione, ch'è più amara che morte.

Pure su lei scende la grazia, se pura rimane,
Ed essa può, quando viene la fine dei tempi, rallietarsi.
Ma se fu impura, deve vagare sperduta,
In disperata tribolazione,
E siede solitaria, respinta, esclusa,
Nè l'è dato accostarsi al Santo fino che sia trascorso il termine della pu-
[rificazione.

Questo quadro dell'anima vagante ci presenta un raffronto platonico, che è troppo importante perchè possiamo procedere oltre senza soffermarci. A pag. 81 del Fedone, Platone scrive dell'anima pura e sapiente:

Οὐκοῦν οὕτω μέν ἔχουσαχ, εἰς το ὁμοιον αὐτῇ (verso ciò che è simile a sè) τό ἀειδὲς ἀπέρχεται, τό θεῖον τε και ἀθάνατον καὶ φρόνίμον, οἱ ἀφικομένῃ ὑπάρχει (le è concesso) ατὐῇ εὐδαιμονι εἶναι, πλάνης (da illusione) καὶ ἀνόιας (stoltezza) καὶ φόβου καὶ ἐρώτων

(feroci passioni — forse qui il filosofo allude ad amori contro natura — come apparrebbe da un passo allusivo a questo scritto platonico delle Nubi di Aristofane).

καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ, ὥσπερ δέ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων (dagli iniziati ne' misterii: come indica il verbo μυέω) ὥς ἀληθῶς τον λοιπόν χρὸνον μετά τῶν θεῶν διάγει.

Ἐὰν δὲ γε μεμιασμένη (contaminata) καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται, ἐμβριθές (molesto) δέ γε τοῦτο οἴεσθαι χρή εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες (terreno) καὶ ὁρατὸν: ὁ δή καὶ ἔχουοα ἡ τοιαύτη φυχή βα-

ρύνεταί τε καὶ ἕλκεται (è tirata) πάλιν εἰς τὸν ορατὸν τοπον, φοβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου, ὥσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματα τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη (aggirandosi intorno ai monumenti sepolcrali e alle tombe) περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα φνχὼν σκιοειδή φαντασματα (sono visti alcuni fantasmi simili a ombre d'anime), οἷα παρέχονται αἱ τοαῦται Ψυχαὶ εἴδωλα (quali imagini presentano tali anime).

E cioè: Adunque in tali condizioni di purezza trovandosi l'anima, verso ciò che è simile a sè, e cioè verso l'invisibile s'avvia, e verso la divinità e l'immortalità e l'intelligenza suprema. Dove giungendo le è concesso di essere beata, disgiunta com'è da illusione e stoltezza e timore e feroci passioni, e da tutto che è malvagio e umano: come è detto presso gl'iniziati nei Misterii (Orfici?) ch' essa trascorre il restante tempo cogli Dei.

Che se contaminata e impura si disgiunga dal corpo, conviene che questo si consideri essere molesto e pesante e terreno e visibile (in opposizione all' ἀειδές che rappresentava la purezza): ciò che avendo quest'anima, si aggrava ed è attirata ancora verso i luoghi visibili, per timore dell'invisibile e dell'Ade, come si racconta, aggirandosi intorno ai monumenti sepolcrali e alle tombe, intorno alle quali son visti talvolta librarsi fantasime simili a ombre d'anime, quali imagini presentano tali anime. »

Quanto al sistema filosofico pel quale la divina intelligenza è fatta ordinatrice del Cosmo — sistema del quale fu insigne banditore Filone Ebreo — sebbene le origini di esso debbano risalire assai indietro, alle prime età civili, quando gli uomini sapienti primamente cominciarono a riguardare con attento occhio entro sè stessi e dentro alle mirabili visioni intellettive dell' « io » interiore — la prima testimonianza che ce ne pervenne è contenuta nel Trattato di Anassagora, περί φύσεως Fedone, 97 C): come appare meglio dal Cràtilo, 400, A: dove sembra sien riportate le parole stesse d'Anassagora che fissano l'idea: Νοῦν καὶ, Ψνχήν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν (ordinatrice) καὶ ἔχουσαν. e cioè: « che la Intelligenza sia pure l'anima ordinatrice e direttiva. »

E a pag. 107, D:

Δέγεται δέ οὕτως ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ έκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἴλήχει, οὗτος ἄγειν έπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἳ δεῖ τοὺς σνλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδον πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος έκείνου, ᾧ δὴ προστέτακται τους ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι, Τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δεῖ τυχεῖν καὶ μείναντας ὃν χρὴ χρὸνον ἄλλος δεῦρο (qui) πάλίν ἡγεμὼν κομίζει ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις.

Si dice che dopo morte il proprio dèmone, che vivente toccò

in sorte all'anima del defunto, imprende a condurre ognuno in destinato luogo, al quale devono i giudicati accogliersi per procedere all'Ade sotto la guida di quel condottiero, al quale poi fu affidato per compito di condurre colà quelli di questa terra. Conseguendo colà ciò che loro conviene, e rimanendovi il tempo fissato, un altro condottiero qui le riadduce dopo lunghi intervalli di tempo. »

È qui l'origine del concetto millenario cristiano. Le anime de' morti, dopo lunghi periodi, ritornano in vita. Nella Politeia (pag. 615, A) Platone determina quei periodi nel numero di dieci e della durata di cento anni ciascuno. È il millenio! Ed è la prova che il Cristianesimo già si andava plasmando nel mondo greco assai prima che Cristo nascesse e soffrisse!

Ma ritorniamo al nostro Gabirol, che prosegue:

Chi compensa il tuo amore
Che tu al corpo prestasti l'anima che gli procuri la vita,
E gli insegni il retto cammino,
E lo difenda da ogni pena!
Di terra informasti la sua figura
Con soffio di vita la empiesti,
Con forza di conoscenza la vestisti
La quale lo discerne dagli animali,
E per cui virtù s'incammina a più alto sentiero.
Rinchiuso d'ogni intorno sta il corpo su questa terra. —.
Tu guidi il suo operare, il tuo occhio lo tien fermo
E se a caso egli qualcosa ti celi
Di dentro e di fuori lo investiga il tuo sguardo.

Il poeta prosegue ancora per lungo tratto con un esame pessimistico delle umane miserie, secondo l'indole del pensiero ebraico, e con sentimenti di profondo abbassamento dinanzi a Dio.

Questa parte non ci interessa più, per ciò che fu oggetto al nostro esame. Darò solo la inspirata chiusa, che fa degno coronamento al piccolo divino poema e nella quale ritornano le consonanze col pensiero e colla ispirazione Dantesca: chiusa che non sfigura, se la si appai alla preghiera di Bernardo colla quale anco Dante chiude il Paradiso.

Se tu mi chiami fuori dalla contingenza di quaggiù,
Oh adducimi tu alla eterna pace,
E uniscimi a quelli cui cadde in sorte la beatitudine
E lasciami ondeggiare nella tua luce.

(E Dante: « A quella luce cotal si diventa — Che volgersi da lei per altro aspetto — È impossibile che mai si consenta. »
Canto XXXIII, 100.

E più oltre: « O luce eterna, che sola in te sidi — Sola t'intendi, e da te intelletta — Ed intendente, te ami ed arridi).

Per rinascenze mirabili dalle bassure della terra
Già si distorna la tua ira! tu mi largisci l'onda della tua beatitudine.
Chè Tua, o Dio, è la grazia nella quále tanta somma di bene potevi largirmi. —
Oh, rafforzami tu nella Tua dottrina — la eterna — la verace
Perciò si sente il mio cuore costretto a portare incontro a te laude di gloria,
E a riconoscere per unico il tuo nome,
Che la bocca dei pii benedice,
La lingua del giusto santifica,
Il cuore dei santi magnifica,
E la schiera di celesti spiriti celebra con laude!
Sicchè dalle schiere delle celesti potenze,
Dalle sfere dei mondi, e dai Cherubini, e dalle sante Figure
Sei innalzato su nei Cieli. —
Con riverenza di tremito te — l'Unico — chiama
Israel tuo popolo che per tale ti confessa.
Niuno nei cieli in alto — e abbasso in terra —
Niuno all'infuori di lui!
Oh, accogli in grazia la parola della mia bocca,
Tu liberatore, tu mio refugio!

E Dante chiama magnificando e alla Vergine attribuendo per bocca di Bernardo i divini attributi:

In te misericordia, in te pietate,
In te magnificenza, in te s'aduna
Quantunque in creatura è di bontate.

E appresso:

Nel suo profondo vidi, che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'Universo si squaderna.

E infine:

Perocchè il ben, ch'è del volere obietto,
Tutto s'accoglie in lei (nella divina luce) e fuor di quella
È difettivo ciò che è lì perfetto.

Passi varii del Canto XXXIII del Par.

E ora alcune considerazioni sono ancora necessarie intorno all'idea informatrice del poema. Subito in principio s'afferma il consueto concetto ebreo, ispirato a un moderato Panteismo:

quando il poeta dichiara che tutte le qualità attribuite a Dio si devono intendere distinte soltanto per ciò che riflette la limitazione del senso umano, mentre in realtà su tutto spazia una misteriosa unità. Ciò risponde al concetto Aristotelico, contenuto nel passo De Mundo, Cap. 7, pag. 401, a: Ἓις δὲ ὥν πογυώνομος ἐστι κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ: e cioè: Uno essendo, è conosciuto sotto diversi nomi, ricevendoli secondo le qualità come se egli si rinnovasse. »

Lo stesso pensiero era in Zenone, secondo Diogene Laerzio, VII, 147: ἔιναι τὸ διῆκον διά πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάξεται κατὰ τὰς δυνάμεις.

« Che sia ciò che penetra l'universo, ciò che per varie denominazioni si chiama secondo le differenti sue potenze. »

Anche nel Talmud, in Magen Abot, di R. Simson ben Zemach, foglio 6, Ibn Roschd e Ibn Sina, discordano se sia lecito predicare della unità e presenza di Dio — oppure se l'esistenza di Dio complichi le due qualità come necessità di essenza.

La figura del mondo, del raggio dell'essere che esce dal nulla, che sorge dal nulla, come raggio di luce dall'occhio, che si irradii e si unisca coll'oggetto della percezione; sicchè come l'occhio, senza forze intermediarie, attinge dalla fonte di luce, così senza costrizione, come spesso è rilevato nei Midraschim, sorse il mondo: è presa dal passo Platonico (Timeo — Commento di Stallbaum, pag. 45) nel quale è chiarito il fenomeno della vista.

Già Empedocle aveva dato questa rappresentazione del vedere (V. Aristot. De sensu, C. 2, pag. 437 b.). Da lui era venuta a Galeno, d'onde, pel tramite arabo, agli Ebrei. Sulla influenza divina che riempie il mondo, operando in differente misura sugli elementi secondo la loro maggiore o minore attitudine a riceverla (le piante e gli animali in maggior misura che i metalli, e l'uomo a sua volta più dei primi) — già scrive Aristotile, *De Mundo*, Cap. 6°, pag. 398; designando quella influenza quale δύναμις διά τοῦσὺμπαντος διήκουσα (potenza che trascorre attraverso al creato); e dichiarando prima: Λοιπὸν δέ δή περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν. « Resta ancora a parlare sostanzialmente della causa efficiente universale. »

La formula ebrea corrispondente e consueta nella liturgia sacra, ma inspirata a una più alta e vaga spiritualità, è: « Meloh kul Aarez kevodò ». — La terra è piena del suo onore.

Tutta la parte che segue, col suo sistema di elementare cosmogonia, non è che una poetica trascrizione del libro Aristotelico *De mundo*. I nomi di pianeti, che sono per Mercurio *Kochab*, per Venere *Nogah*, per Marte *Madin*, per Giove *Ze-*

dech, per Saturno *Shabtai*, sono già indicati nel Talmund al Trattato Shabbat, foglio 120, b, e 156 a: — e anche là è già ad essi attribuita un'influenza decisiva sulle indoli degli uomini. Questi nomi sono traduzioni del termine scientifico che anche Aristotile usa a designarli (all'infuori del nome tradizionale mitologico): tratto questo nome da fenomeni fisici rispondenti alle loro apparenze. Marte egli lo chiama πυρόεις (color fuoco), Venere Φώσφόρος (forse dal vacillante chiarore più languido), e Mercurio Στίλβων (sfavillante). Anche Cicerone adottò già il termine Aristotelico.

Il vocabolo ebreo *Kocab* significa *stella*, per antonomasia, e fu applicato a Mercurio evidentemente per uno stesso ordine di idee.

Della superstizione che ammetteva le influenze planetarie, già sono tracce nel Talmud: come dissi e come dimostra lo stesso Stern, nella Prefazione alla traduzione tedesca del poema di Gabirol. Ma qui il nostro poeta dà alla superstizione medioevale, quale fu accolta da Dante, ogni sviluppo: e la orna dei più bei fiori della poesia. Poeti e filosofi si lasciavano penetrare gli spiriti da questa fantasia. e la Kabbalah vi darà poscia larghi svolgimenti. — Rabbi Isaah Arama nella 34ª Porta si appoggia, come autorità per spiegare quelle influenze, al 29° Salmo: « Date al Signore gloria e forza. Adorate il Signore nel magnifico Santuario. L'Iddio di gloria tuona: e la sua voce sparge a guisa di schegge, fiamme di fuoco (le stelle?) ».

Rabbi Samuel Zarza spiega le influenze dello Zodiaco su ogni organo del corpo; Pakira ne fa dipendere sette sorta di climi. Delle influenze planetarie nei parti tratta R. Solomon Duran.

Su questo sistema planetario medioevale ha scritto una trattazione completa il Letronne nel *Journal des Savants*, Settembre 1840.

I Pitagorici collocavano Venere innanzi a Mercurio.

I dati sulla durata delle rivoluzioni planetarie nel *Keter Malckut* sono stati in parte forse corrotti nelle successive copiature, sicchè qualche errore dipende verisimilmente da scorrezioni di amanuensi. Ma le divergenze assai grandi in confronto dei risultati delle osservazioni moderne Galileiane sono troppo naturali. Cifre come quelle del nostro poeta si trovano ancora parzialmente in Maimonide.

Sopra le sette sfere planetarie, sta la ottava; delle stelle fisse innumerabili che si ripartiscono nei segni zodiacali.

Anche Aristotile ne dice ἀνεξερεύνετον τὸν ἀσιθμὸν, (imper-

scrutabile il numero). Alcuni scrittori ebrei ne contavano 1022, che si erano potute classificare fino ad allora. Nel trattato astronomico di Abul Chassin che R. Iehudah Akohèn tradusse dall'arabo in latino per ordine di Alfonso X di Castiglia nell'anno 1252, se ne contavano ancora sempre soltanto 1022.

Sopra di questa sfera delle stelle fisse sta la nona, che è quella del moto, che trascina in potente slancio tutto il Creato da Est a Ovest, in contrasto con tutte le altre sfere planetarie il cui moto è verso l'Est. È questo il *Cielo dei Cieli* della Scrittura, detto la *Sfera dei giorni*, che per rapido moto compie il suo giro entro lo spazio di un giorno, nel suo seno seco portando la sfera del Cosmo, e che ogni giorno s'inchina dinanzi al Signore, come è detto in Neemia, nella benedizione dei Leviti, IX, 6: « Il celeste esercito s'inchina a Te ».

Dante nel Purgatorio, Canto XI, 107, fa dire a Oderisi da Gubbio, il celebre artista dell'arte che *alluminare è detta in Parisi:*

> Pria che passin mill'anni, ch'è più corto
> Spazio all'eterno, che un muover di ciglio
> Al cerchio che più tardi in cielo è torto.

E allude al lento roteare del primo dei nove cieli, che in contrasto coi fenomeni fisici terrestri, benchè rappresenti la parte interna della ruota, si muove più lento che gli esteriori, e in maggior spazio di tempo: contro all'altra descrizione della ruota contenuta nel penultimo verso del poema: « Sì come ruota che igualmente è mossa ». Ma nel Canto 2° del Paradiso, verso 112, così allude all'Empireo:

> Dentro dal ciel della divina pace (l'Empireo)
> Si gira un corpo (il primo mobile) nella cui virtute
> L'esser di tutto suo contento (del contenuto) giace.

> Lo ciel seguente (l'8°, delle stelle fisse) che ha tante vedute,
> Quell'esser parte per diverse essenze
> Da lui distinte e da lui contenute.

E, cioè, compartisce per le stelle fisse, ciascuna delle quali è una speciale essenza, diversa da quel cielo ma in esso contenuta, quell'essere, cioè quella influenza che è contenuta nel nono cielo, che si irradia in esso cielo delle stelle fisse.

E nel Canto XXX, al verso 39, lo chiama « il Ciel ch'è pura luce ». La grandezza e potenza e comprensione dell'Empireo sorpassano ogni umana fantasia. Vedemmo il paragone Dan-

tesco in rapporto al cielo delle stelle fisse. Altri paragoni inspirati allo stesso sentimento di enormi sproporzionalità, aventi sovratutto a base il granello di senape come tipo della piccolezza in confronto alle cose grandi, erano familiari agli scrittori ebrei medioevali. Così Rabbì Samuel Zarza in Mekor Chaiim mette il granello di senape in contrastante confronto con la sfera ultima celeste. In senso inverso e più alto, Rabbì Simeon ben Zemach Duran scrive in Magen Abot I, 3: « Non c'è differenza in rapporto alla materialità fra un grano di senape e la sfera che comprende le altre tutte. » Già citai il raffronto del regno di Dio a questo granello di senape, contenuto già nel vangelo (Luca, XIII, 18), come prova che questo concetto dovette essere familiare ai circoli della Sinagoga, donde passò nel Vangelo. L'astronomia ebrea medioevale però non ammetteva nè il 9° nè il 10° cielo » (Vedi Zurat Aarez e Rabbì Samuel Motot in Margalioh tobah, foglio 6°).

R. Ottolenghi.

Fine della Parte III.

Ognuno deve tendere con tutte le sue forze a svolgere, nella più larga sfera possibile e per quanto le ragioni del viver comune lo consentono, — la potenza della sua buona volontà, elevando e irradiando intorno a sé la sua coscienza, così da diventare sacerdote e sovrano di se stesso.

Non si tratta, con ciò, di deformare o di mutare radicalmente l'umana natura, ma di enucleare e fecondare quei germi di volontà che già portiamo dentro di noi, quasi un deus absconditus, *nelle oscure latebre dell'intima psiche, tesori inestimabili d'una potenza virtuale infinita.*

Giulio Scotti.

(Dall'Almanacco del « Cœnobium » per il 1909).

EX SENTENTIARUM LIBRO

VII.

Si Quid Est In Rerum Natura
Quod Hominis Mens Quod Ratio Quod Vis Quod Potestas Hu-
Efficere Non Possit [*mana*
Est Certe Id Quod Illud Efficit Homine Melius

VIII.

Atqui Res Cælestes Omnesque Eae
Quarum Ordo Est Sempiternus
Ab Homine Confici Non Possunt
Est Igitur Id
Quo Illa Conficiuntur
Homine Melius
Idque Nihil Potius Dixeris
Quam Deum
De Cuius Natura
Tametsi Perdifficilis Et Perobscura Quæstio Est
Tamen
Quum Non Instituto Aliquo Aut More Aut Lege
Sit Opinio Constituta
Maneatque Ad Unum Omnium Firma Consensio
Intelligi Necesse Est
Deum Esse

IX.

Quoniam Dei Insitam Vel Potius Innatam Cognitionem Ha-
De Quo Autem Omnium Natura Consentit [*bemus*
Id Verum Esse Necesse Est
Quod
Quoniam Fere Constat Inter Omnes
Non Philosophos Solum Sed Etiam Indoctos
Fateamur Oportet
Constare Illud Etiam
Nos Sive Anticipationem Sive Prænotionem Dei
Habere

X.

Animorum Nulla In Terris Origo Inveniri Potest
Nihil Est Enim In Animis Mixtum Atque Concretum
Aut Quod Ex Terra Natum Atque Fictum Esse Videatur
Nihil Ne Aut Humidum Quidem Aut Flabile Aut Igneum
His Enim In Naturis Nihil Inest
Quod Vim Memoriæ Mentis Cogitationis Habeat
Quod Et Præterita Teneat Et Futura Provideat Et Complecti
[Possit Præsentia
Quæ Sola Divina Sunt
Nec Invenietur Unquam
Unde Ad Hominem Venire Possint
Nisi A Deo

XI.

Singularis Est Igitur Quædam Natura Atque Vis Animi
Seiuncta Ab His Usitatis Notisque Naturis
Ac Ita Quidquid Est Illud
Quod Sapit Quod Vult Quod Viget
Cæleste et Divinum Est
Ob Eamque Rem Sempiternum Sit
Necesse Est
Nec Vero Deus Ipse
Qui A Nobis Intelligitur
Alio Modo Intelligi Potest
Nisi Mens Soluta Quædam Et Libera
Ab Omni Concretione Mortali Segregata
Omnia Sentiens Et Movens
Ipsaque Motu Aeterno Prædita

XII.

Qui Simus
Etiam Atque Etiam Consideremus

XIII.

Ex Animo Et Corpore Constamus
Animi Imperio Corporis Servitio Magis Utimur
Alterum Nobis Cum Superis Alterum Cum Belluis
Commune Est
Proindeque Dux Atque Imperator Vitæ Nostræ
Animus Sit
Ne Se Prævis Cupiditatibus Capi
Ad Inertiamque Et Voluptates Corporis
Pessum Dari Patiatur
Sed
Ad Gloriam Virtutis Via Grassando
Eo Magnitudinis Procedat
Ubi Æternam Contingat Metam
Ac Sui Memoriam Quam Maxime Longam Efficiat

XIV.

Unde Mortales Veniant
Quæ Sit Rerum Genitalis Origo
Brevi Perpendere Operæ Pretium Est

XV.

Deum Imprimis Sciamus Esse
Omnium Quotquot Sunt Principium
Principio Autem Nullam Esse Originem
Quum Ex Principio Oriantur Omnia
Ipsum Vero Nulla Ex Re
Nec Enim Id Esset Principium
Quod Gigneretur Aliunde

XVI.

Dein Mundum Hominum Causa Factum
Existimemus
A Deo
Qui Primus Semina Sparsit
Ex Quibus
Rerum Ordo Humanaque Omnia Nata

ADULPHUS ARTIOLI.

DI UNA NUOVA TEORIA MITOLOGICA

Ogni giorno più cresce e si diffonde la curiosità e lo studio di questa fra le espressioni dell'animo umano profonde e meravigliosamente misteriose, che è il mito. Ma come ogni studio psicologico suole riprecipitare dal culmine cui giunge, sfuggendo alla determinazione razionale delle categorie e falsificandosi nell'atto che si schematizza in dogma, così la scienza dei miti, da penetranti ed argutissime intuizioni spinta in alto, ricade tuttavia nell'insufficiente e nell'errore sommario, sotto le dita stesse di chi vi lavora notomizzando. Le aluccie iridiscenti di questa farfalla non sono forse esistenti in altro modo che nella loro incorporeità impalpabile e il naturalista, che riesce ad analizzare e trovare gli elementi sensibili di cui devono constare, finisce per avere fra mani tutto meno che l'aluccia iridiscente. Lo stesso caso per cui, appena moventesi nel sentimento religioso, il mito fu dalla religione divelto e considerato per sè; lo stesso travaglio onde di giorno in giorno l'antico credente nel suo mito, come a verità di fede, gli aggiunse *razionalmente* qualcosa che tosto doveva falsificare la sua credenza e mostrare irrazionale la sua fede; l'identico affanno successivo di chi, riesaminando sotto la luce di razionalità eletta gli oggetti della fede comune, per *purificarla* e condurla a concetto più nobile e più logico, ne fraintese la lontana origine sentimentale e fantastica; tutto ciò, dico, si rinnova oggi per gli studiosi, che con volo agile oltre i detriti e gli erramenti dei secoli ritrovarono l'origine della mitologia.

Così di fatto, la poesia omerica non aveva ancora finito di cantare la religione sua e di riprodurre artisticamente, e quindi plasticamente, le fantastiche visioni dell'animo commosso, che già Esiodo, sintetizzando il lavorìo della povera mente umana, si sforzava di spiegare, di rendere logica la matassa dei miti e di costrurre un primo sincretismo genealogico, potando i rami rigogliosi che ciascun mito lanciava per sè, a fine di conciliarli in un albero solo, falsificando per sforzo di razionalità le linee reali, facendo umanamente figliare e raggrupparsi le alte visioni dello spirito, sostituendo all'imagine un corpo. Nè il lavoro di

antropomorfismo, che direi *volontario* e *conscio*, aveva ancora compiuto l'opera di quello involontario e tutto inconscio iniziale, che, formatasi una morale di vita, si insorgeva protestando contro le apparenti immoralità ed indegnità degli dei e dei miti, protestando contro chi attribuiva oscenità e delitti agli dei: e invero, perduto ogni senso dell'antica primitiva verità, che non era nè buona nè cattiva, per via di dogmi si doveva necessariamente sovrapporre alla divinità il dualismo cominciato fra i due enti imaginati, *bene* e *male*. Chi era più vicino alla verità mitologica? Omero, quando narra che, balenando lo zoppo Efesto nella sala del divino convito, scroscia enorme il riso degli dei, o che Ares, ferito

.... ruppe in un suon pari di nove
o diecimila combattenti al grido
quando appiccan la zuffa....
..... E qual, pel grave
vento che spira dalla calda terra,
si fa di nubi tenebroso il cielo;
tal parve il ferreo Marte....
mentre avvolto di nugoli alle sfere
dolorando salia...?

O Eraclito, quando diceva Omero degno di essere cacciato dalle pubbliche assemblee e battuto con verghe, o Pitagora, che avrebbe veduto all'inferno l'anima di Esiodo legata ad una colonna di bronzo e *trizousan*, quella di Omero appiccata ad un albero e cinta di serpenti, per cagione di ciò che dissero intorno agli dei? Se nella fantastica grossolanità del primo balenava il senso del sovrumano e nelle sue rappresentazioni fu possibile alla scienza moderna riveder chiare le imagini dell'apparir del fulmine a *zig-zag*, fra lo scrosciare dei tuoni e della pioggia o dell'uragano che invade il cielo, dalla razionale indignazione dei secondi per i furti, gli adultèri, le reciproche frodi degli dei (come dice Senofonte), non fu ricavata che un'ombra del divino, e questa ben presto intorbidita e svanita.

Nella stessa guisa l'opera dei moderni, dal Müller in poi, intese l'oscuro senso che, nello stesso tempo, afferrando qualcosa di maggiore dell'individuo e di superumano, lo chiamava col nome del più vasto spettacolo che vedesse, il cielo, il giorno, la luce, il sole, Zeus; e, nello stesso tempo, questo cielo giorno sole trovando ben più grande e, se non addirittura soverchiante, racchiudente certo il piccolo individuo, lo venerava con profonda religione. Ma lo Zeus primitivo si trasmutò nello Zeus uma-

nizzato per forza di imagine, prese importanza come *ente in sè* e, nuotando nella vaga coscienza secondo i vari gradi della mente che lo concepiva, fu maggiore o minore, nobile o villano, eccelso o spregevole. Ed ecco oggi l'intuizione scientifica viene degenerando in uno sforzo di analisi che tutto vuole spiegare, dilucidare, ridurre in formula, e fabbrica intanto una nuova mitologia naturalistica di congetture, quasi sempre indifferente per l'esame del pensiero greco, spesso falsa, più che falsa, come quella che nasce da un sentimento moderno, il quale cerca, e non lo potrà mai, di sostituirsi all'antico. Chè noi, uomini, pure col sussidio della memoria di pochi anni frapposti, non possiamo neanche intendere come i bambini intendono ed averne le imagini. Noi moderni non potremo mai spogliarci di tanti secoli e di tante nuove forme di vivere e di pensare così da spalancare l'occhio davanti l'universo e palpitare nell'anima d'un tremito, che, appunto perchè già provato, non si rinnova, come non si rinnova neppure, finito una volta, il palpito del primo amore. E fede e fantasia sono palpiti meravigliosamente soggettivi: la rigidità del dogma e l'insegnamento conseguente possono accomunare le credenze nei tratti esteriori, ma anche le falsificano come facendole *esteriori* all'uomo. Ripenso del resto l'aureo libro del Fraccaroli, l'*irrazionale nella letteratura*, e credo che mai abbastanza se ne potrebbero ripetere le osservazioni sui metodi razionali e storici con cui si suole prendere in esame l'arte. Nè invero la mitologia, quanto ad origine, è cosa diversa dall'arte. Ma come dire in un secolo che pretende a tanto impero di ragione ἀμουσία τὸ πλέον μέρος ἐν βροτοῖν λόγων τε πλῆδος?

E come dirlo, volendo richiamare l'attenzione dei lettori su un nuovo libro di mitologia, intessuto dal principio alla fine con uno sforzo di razionalità? Se non che appunto per chi non ha troppo paura di uscire dal suo sistema di ragione e intende che il vero è probabilmente poco meglio di un poliedro di un indefinito numero di faccie —, di cui l'uomo non riesce a vedere se non pochissime e queste poche nemmeno immediatamente successive —, può suggerire nuove idee un libro non nuovo anche non persuasivo. A non restare fissi in una faccia del poliedro e a volgergli gli occhi attorno non può accadere di vederne una nuova senza pure dimenticare l'altra o pretendere di fare di due una, come nell'eclettismo dei miopi? E ciò tanto più nel campo di queste ricerche sui misteri della vita e del cuore, sulle religioni e sui miti, i due rami più vigorosi dell'enorme albero dell'inconscio?

Nel περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων di Plutarco, Epiterse racconta che « una volta, imbarcatosi per l'Italia sopra una nave, carica di ricche merci e piena di una turba di passeggieri, sulla sera, trovandosi verso le isole Echinadi, il vento abbassò, e la nave, andando qua e là in direzione incerta, venne ad avvicinarsi a Paxò. Delle genti, di sulla nave, molte eran deste e molte, avendo cenato, continuavano a bere. All'improvviso fu sentita una voce, uscita dall'isola di Paxò, che a gran tuono chiamava: *Thamous;* di che la meraviglia fu grande. Questo *Thamous* egiziano di patria, era il pilota; ma non conosciuto, per nome, dalla maggior parte di que' che erano sulla nave. Chiamato due volte, non rispose: finalmente, alla terza, diè orecchio. Allora colui che chiamava, rinforzata la voce, disse: Quando sarai giunto a Palode dài la nuova che *Pàn grande è morto*.... Tutti udito questo si spaventarono e... consigliandosi se fosse meglio eseguire l'ordine o non se ne dare per inteso; Thamous decise di lasciar correre qualora, rialzandosi il vento avesse potuto tirar via cheto cheto; ma se poi, giunto al porto, facesse calma e bonaccia, avrebbe, in quel caso, annunziato ciò che aveva udito. Infatti, arrivati a Palode senza vento e senza movimento d'acqua, Thamous di su la poppa, con la faccia rivolta verso terra, annunziò, come aveva udito, che Pan grande era morto. Non ebbe per anco finito di dire, che fu inteso gran gemito, misto a voci di sorpresa, non d'un solo, ma di moltissimi..... ».

L'origine del poetico racconto, veramente colmo di mistero e celante un suo senso profondo, divulgatosi mentre, sotto l'impero di Tiberio, si maturava la grande rivoluzione della coscienza religiosa, non poteva sfuggire alle ricerche razionali. Ma sin da quando, nella metà del secolo XVIII un monsignore, il de Fontenelle, cristianamente vi leggeva l'annunzio della morte del *maître des Démons* o magari quella di Gesù Cristo stesso « dont la mort cause une douleur, une consternation générale parmi les Démons, qui ne peuvent plus exercer leur tyrannie sur les hommes », si può dire che a nessuno ne fu oscura l'allegoria della fine del paganesimo.

Ora, da questo racconto prende le mosse L. Garello nel libro (1) cui ho accennato.

Certo, dopo i recentissimi studi comparativi dei miti e delle lingue ariane, l'origine fisica e lo sviluppo in gran parte linguistico della mitologia indo-europea, sono stati espressi, nelle linee generali ben inteso, in modo così lucido e persuasivo, che non senza meraviglia si vede qualcuno proporsi di ricercare « la

(1) *La Morte di Pàn*, Torino 1908. Fratelli Bocca (bibl. di scienze moderne n. 41).

genesi, cioè la natura del fatto primo, irreduttibile, da cui il Mito procede », e affermare: « io non rinnovo nè ripeto nessun'altra teoria, che io mi sappia, precedentemente esposta ». Forse anche è a priori da temer che solo l'ingenua vitalità di chi non viva proprio dentro il mare agitato degli studi, ma lo contempli dalla spiaggia, standosi al sicuro, possa tentare con fiducia di dire quello che gli passa in mente e tenersi certo di esprimere cose dianzi ignote, o non piuttosto di travestire qualche antica e anche comune intuizione. Ma non è men vero che in mezzo ai troppi rifacimenti e alle troppe compilazioni che vanno aggiungendosi al monumento dell'antichità, si debba accogliere con rispetto e con curiosità degna l'opera di chi suggerisce in qualche modo nuove idee o novamente le coordina. E la seconda parte del libro del Garello, la ricostruttiva, che ricerca in un fatto di ordine morale la genesi del Mito, può essere, se non *la* risposta, *una* risposta a molte comuni pressanti domande.

La prima parte invece, critico-espositiva, in cui si demoliscono le principali teorie circa l'origine e l'interpretazione dei Miti, non servirà a nessuno, tanto è poco vero quello che si suol dire, che è più facile distruggere che creare. L'A. infatti cade nell'illusione di chi rompa in briciole un pezzetto di pane, quindi ne soffi via le miche, le quali si spargono per tutto il tavolo e sul pavimento, ed infine proclami di avere annientato *il pane*. Egli riesce a specificare *nove* principali interpretazioni del mito: antropomorfica, fantastica, euhemeristica, demonica, simbolica, linguistica, iconologica, onirologica, eclettica; indi ciascuna suddivide in nuove speci e sottospeci, come per es. la simbolica in: fisica, ideologica, animistica, etica, ciclica. Ad una ad una le rimpicciolisce in pochi tratti schematici ed esteriori, in cui naturalmente appaiono quasi aeree, quindi, senza pure risparmiare le interpretazioni che furono sempre morte o da tempo immemorabile morirono (come l'antropomorfica che poteva prendere sul serio, come esistenti in sè e per sè, Marte, Venere o Giunone), con poche argomentazioni di vario conio le getta nel cestino dell'inaccettabile.

Ad esempio: ragionando contro gli eruditi del tempo di Tiberio che sentenziarono, secondo narra Plutarco stesso, essere il Pàn morto niente altro che quello nato da Hermes e da Penelope, riesce a dire che « per questo povero nume la morte sarebbe stata una liberazione, onde non si potrebbe spiegare *il brivido di sgomento* sentito dai presenti all'annunzio e il *singulto di pianto* che proruppe dalla Palode. Il che potrebbe prendersi per uno scherzo se di più, confondendo anche decisamente

religione e mitologia, non si appoggiasse a Senofane e a Platone e ad Epicuro e agli altri soliti esempi, per concludere che « l'ingerenza immediata degli Dei complica la questione invece di risolverla, è in flagrante contraddizione col concetto ideale di un principio cosciente, di una provvidenza suprema »!

Naturalmente è peggio quando si attacca ai vivi. Per citare, della interpretazione fisica o naturalistica (che ascrive alla simbolica e disgiunge dalla linguistica) si sbriga con due fatti: 1.°, col fatto che molti, troppi miti non possono in alcun modo richiamarsi « a manifestazioni atmosferiche oppure a commovimenti tellurici » e cita miti che nessuno mai dubitò fossero personificazioni di ben altri concetti, come i latini Numerio, Vagitano, ecc.; 2.°, col fatto che il fenomeno appare in forme così evanescenti e così strane da essere pressochè irriconoscibile (e quindi dimentica che lo svolgimento dei miti è diverso dall'origine), onde nessuna scuola come questa ha dato « una maggior quantità di opinioni, le più disparate e contradditorie » — quasi che scienza e verità balzino a un tratto con piena armatura, come Athena dalla testa di Zeus, *akmaia*, nel suo colmo, dice Luciano.

Ma evitiamo il rischio di cadere nel metodo dell'autore, facendo la critica demolitrice con poche sciabolate... La prima parte del libro, con tutte le sue ingenuità (anche bibliografiche e di *excursus*) potrà tutt'al più servire al lettore per abbondanza di informazioni. E vediamo la ricostruzione.

Correndo sui regoli di una logica, l'A., premessa la distinzione fra l'indagine per l'interpretazione e quella per la genesi dei miti, stabilisce che non vi è ente mitico senza elementi, ossia *costitutivi* mitici, il cui complesso forma la *quiddità; elementare* — se risulta dai costitutivi elementari, non analizzabili e quindi semplicemente appresi —; *inelementare* — se non elementari sono i costitutivi, cioè risultano da altri e perciò stanno soggetti ad analisi. — Quindi mostra che l'attività mitica e la scientifica sono indipendenti l'una dall'altra, nascono contemporanee e procedono parallele fin dall'inizio. L'imagine è l'epilogo della sensazione e perciò soggetta a tutte le azioni perturbatrici dello stato sensitivo: compiendosi i fatti percettivi e rappresentativi nello stato normale, si ha la *scienza;* compiendosi in uno stato patologico, si ha il *mito*.

Essendo dunque il mito prodotto « di uno stato di energico eccitamento della psiche » vengono ad esserne *promotori* le emozioni che provocano lo stato di *pathos*, come le ombre, le malattie (epilessia, sonnambulismo, pazzia), le allucinazioni — (che a dire il vero non vedo come si distinguano dalle malattie),

— i sogni e in primo luogo quello che il Nietzsche chiamò stato dionisiaco. — Del mito della morte, di Thanatos, viene così ad essere nocciolo l'*idea mitica del sonno*, e quindi l'imagine patologica che viene all'uomo commosso ed atterrito dalla vista di un mostro e dalla rassomiglianza che il suo stato ha con il sonno.

L'analisi di questo mito, fatta con buona diligenza, e l'argomentazione di cui serve d'esempio, riescono espresse con sufficiente lucidezza e rispondono in qualche modo alla coscienza moderna, presentandosi in forma che si può dir nuova. Ma da questa trattazione non scende, bensì precipita, quando poi vuole mostrarci che nel mito di Pàn è fondamento l'idea di *un pastore di capre*. Questa, mi perdoni l'A., non è un'interpretazione euhemeristica, per quanto rammodernata? e non sarebbe altrettanto giusto il su esposto se, sostituendovi la fisico-linguistica moderna, considerassimo l'idea del pastore come di elaborazione posteriore e nel mito di Pàn vedessimo invece il primo nucleo nell'idea del vento? e come obiettivare le emozioni degli antichi sullo stampo delle nostre?

Ad ogni modo, poi che qui non è luogo ad una penosa discussione, seguiamo l'A. Il mito, soggiunge questi, non è l'imagine mitica. È una somma di imagini collegate e coordinate intorno ad un punto determinato. Naturalmente lo stesso atteggiamento speciale, patetico, dello spirito (cfr. il *nous patheticos* di Aristotile), che fornisce il materiale mitico, lo associa ad organismo: nè col tempo cessando per l'uomo gli stati di forte emozione cessa di alimentarsi la produzione del mito. Essendo esso una visione della vita, patetica, umana, vi circolano per entro il bello e il brutto, l'ideale e il reale, il vero e il falso, il sogno e l'estasi, l'incanto, la gioia e il dolore della vita. Pàn, la cui idea mitica fondamentale, è il tipo primordiale del pastore espresso nelle sue emozioni più alte e più forti, come guardiano e come canoro, è pure il custode degli armenti che formano il cibo, la veste, ecc., la moneta, il capitale, la potenza, ecc. dell'uomo greco: e questi, commosso e pieno di timore e di rispetto davanti un tanto importante tipo di ciò che ha di meglio la sua vita, crea il *Nume*.

E il Mito e il Nume si continuano nei secoli perchè hanno natura *essenzialmente etica*, nel senso che illuminano e dirigono l'uomo a guardarsi dal *male*, che è l'elemento *dissolvitore* della vita, e gli rischiarano la via che lo conduce al *bene*, che è l'elemento *conservatore* dell'esistenza. Afferma quindi che il fondamento all'esistenza del mito è tutto *morale* e non *estetico* (essendo questo elemento puramente accessorio), datogli dalla natura stessa *etica* dei suoi elementi costitutivi.

Qui l'A. sorvola certo troppo agevolmente la dibattutissima quistione sulla preponderanza o non dell'elemento estetico. Anzi non mi pare che abbia veduto la recente trattazione del Wundt (*Volkerpsychologie, Mythus und Religion*) che, persuaso campione della teoria estetica porta, anche fra gli errori iniziali della sua fede e anche non persuadendoci, un grande contributo al problema. Ad ogni modo la persuasione dell'A. è così profondamente morale, che non vi avrebbe avuto se non una sosta breve, ed anche la coscienza moderna gli è molto favorevole: i concetti estetici sono tanto legati oramai alla comune vita delle facoltà dell'*animo* in genere!

Il Garello adunque trova in cotesto il perno della rimanente esposizione. Del mito specifica addirittura la natura *didascalica*, che contiene i segreti del vivere umano, persuaso che la prima sapienza dovette insegnare all'uomo i mezzi di vincere e di evitare il dolore. Molte rappresentazioni psichiche che si riferiscono a fatti di ordine diverso hanno nel linguaggio una stessa radice, perchè collegate da un intimo rapporto di bene o di male, di piacere o di dolore. Le quiddità mitiche si specificano nei due rami medesimi e secondo i due rami fra loro si collegano. Di più, formandosi l'ente mitico di un complesso di attributi che raccolti intorno ad un determinato fatto e motivo sono sufficienti a delineare la formazione di una entità qualsiasi che si distingue da ogni altra per caratteri specifici e fisionomia propria, trova fra detti epiteti l'*elemento morale*, il quale diventa poi preponderante nel raccogliere in gruppo le varie entità.

Se anche le forze della natura hanno un valore emotivo, e quindi concorrono al mito, i Greci non limitarono l'attività dello spirito fino al punto di farne forze divine: ne valutarono le loro rispondenze dinamiche rispetto all'individuo ed alla società, alla stregua del bene e del male che ad essi poteva derivarne. Con ciò vi si compenetra una *finalità suprema*, eudemonistica in Grecia. Nel mito di Danae, per esempio, il fatto prevalente non è la trasformazione di Giove in pioggia d'oro, ma il contatto *moralmente illecito:* così suo figlio Perseo vive come l'uomo fisicamente e moralmente ben dotato dalla natura, ma privo d'ogni conforto materno e senza la guida del padre, che vada alla ventura ed agisca solo per impulsi esteriori. Altri miti esamina per esemplificazione e talora con acutezza. Ma a trattar la leggenda occorre una mano leggerissima: le dita un po' ruvide ne deturpano e anche distruggono le alette d'oro, l'organismo appena appena corporeo. Da che nasce dunque la strana impressione e spiacevole che lasciano questi esempi nel lettore il quale pure ha seguito con interesse la trattazione teorica? Come defi-

niremo noi affermazioni quali: — *Dionisio* non rappresenta che il piacere del senso stimolato dal vino; *Rea* il piacere della conquista della terra; *Gaia* quello dell'occupazione stabile; *Demetra* la trasformazione feconda? Io pure credo che un simile senso intimo abbia potuto informare o continuare in grande parte i miti: e, senza incorrere nel laberinto delle religioni comparate, può essere che con tali sensi intimi, con certe persuasioni che diremo morali, si siano andati generando tipi mitologici: nè per questa via anzi saprei forse disgiungere ad esempio l'idea della Madonna, della Gran Madre cristiana, da un ultimo stadio della figura di Demetra, la Gran Madre che regge il bambino sulle braccia amorose. Ma l'A. tira per i capelli fin che si rompano la sua verità. Egli giunge a concludere per esempio che « il *Mahâbhârata* trova la sua ragione d'essere in questa semplice domanda: ha fatto *bene* o *male* Duryodhana a ritenere per sè il regno vinto con la frode al giuoco dei dadi? » ed altrettanto per gli altri poemi tutti. Vi imaginate voi che la ragione d'essere dell'Iliade sia: ha fatto bene o male Elena a fuggire con Paride e a piantare in asso il povero Menelao? oppure ha fatto bene o male Achille a sdegnarsi per la prepotenza di quel cane di Agamennone? Di tanto il concetto del bene o del male è posteriore al lavoro della fantasia!

Ma io voglio esporre e non discutere le idee dell'A. Questi dunque conclude che il rapporto ideologico — il quale congiunge tra loro le varie entità mitiche, determina lo svolgimento del Mito... non solo, ma ne spiega anche il significato intimo — va ricercato nelle esigenze di un principio strettamente etico, il quale, sulla base della valutazione morale di un fatto qualsiasi, capace però di suscitare in noi un'emozione energica, illustra e chiarisce le conseguenze che da esso, logicamente, derivano. Saranno così da tener presenti nello studio dell'azione mitica: 1.°, l'*entità mitica*, cioè la sua natura intrinseca, buona o cattiva; 2.°, il *fatto mitico*, che l'entità, sola o con altre, compie; 3.°, la *valutazione etica* del fatto; 4.°, la *sanzione morale* dello stesso, che manca solo se il Mito non è compiuto, onde il Mito vive e si accresce finchè la raggiunge.

Nel caso di Pàn quindi troviamo: 1° un essere deforme, lontano dall'ideale estetico di perfezione; 2.°, che ha per fatto l'amore lascivo; 3.°, valutato, secondo l'ideale estetico dei greci, *moralmente* biasimevole, tanto che i suoi tre amori sono infelici, onde, 4.°, ha sanzione morale nella repulsa e nel dolore che soffre, prima, poi nelle consolazioni di Eco e della zampogna, perchè il suo è peccato d'amore, cioè il più umano ed irresistibile e miserevole dei peccati.

Con l'ultimo capitolo l'A. ricade nel metodo critico su esposto, benchè con miglior fortuna e dibatte le opinioni del De Gubernatis, del Gorresio, dello Steinthal, del Simrock, del Trezza, del Vico, del Piccarolo, del Novicow, e conclude ecletticamente ad accettare nell'elaborazione del mito il concorso di tutto il mondo, popolo, poeti, teologi, ecc., ed, applicando la teoria al mito di Pàn, mette in rilievo il lavorìo degli Orfici che lo trasformano in *genitore di tutte le cose* e simbolo massimo di loro fede. Allora alfine spiega in questo modo, ahimè! troppo naturalmente realistico e, sulla via del naturale, il più fantastico del mondo, la leggenda con cui cominciò l'opera della morte di Pàn. — Il pilota della nave era un *iniziato* (come già per il Sanfelice): la sua presenza sulla nave *poteva* essere nota ad uno o più abitanti delle Echinadi, o anche ignota, chè in tal caso doveva certo portare un simbolo da *iniziato* al pennoncello della nave. La parola *Thamous* anzichè il nome del comandante della nave doveva essere *una parola di riconoscimento* fra iniziati per un determinato periodo di tempo, e forse sulla nave erano altri iniziati, onde il brivido di sgomento che pervade l'equipaggio. A Palode, e in vicinanza del mare doveva essere indubbiamente un tempio di iniziati, noto al comandante della nave, aperto in permanenza, onde ad ogni ora del giorno e della notte i vigilanti potevano ricevere o trasmettere messaggi. Quindi, quando Thamous riferisce l'ordine avuto da un altro iniziato alle Echinadi, scoppia il singulto, non di *un solo* ma di *molti*, che erano adepti. E la notte stessa che seguì alla prima fondazione del tempio *al dio ignoto* ricordato da San Paolo, gli iniziati al culto di Pàn, sentendo morire il vecchio tempo, poterono diffondere la novella che il grande dio era morto, «con ritirata decorosa e onorevole» annunziando così la chiusura dei loro Misteri e del loro Tempio, o forse tentando di far pervenire all'imperatore, *pontifex maximus*, capo della religione, un incitamento a puntellare le vecchie credenze che si sfacevano.

La via per cui si è messo il Garello, il tentativo cioè di spiegare i miracoli, per quanto di gusto moderno, è spaventosamente sdruccevole: ma per essa egli alla fin fine rientra nella persuasione moderna e giunge ancor esso al gruppo di idee che con l'interpretazione orfica spiega per tutti noi il racconto plutarchiano.

Del resto non in questo, che è poi in realtà solo il pretesto del libro, l'opera sua è interessante. Forse molto e molto bisognerebbe togliere, forse anche rifare senza pretesa di trattazione completa dei miti, e con maggiore elasticità di fantasia e

commozione di animo. Ma non è da tacere o da dimenticare l'esposizione di un coefficiente poco noto e pure indispensabile alla spiegazione dei miti, quale — fra molte confusioni inevitabili in chi non è ben entrato nell'organismo del pensiero moderno, e molti errori di termine, naturali a chi è tutt'ora servo d'un dogmatismo scolastico — appare nel libro presente l'elemento etico e didascalico.

Cherasco.

G. Attilio Piovano.

Nei prossimi fascicoli pubblicheremo anche i seguenti articoli:

A. Crespi. — *La filosofia del misticismo;*

B. Labanca. — *Prolegomeni alla storia comparativa delle religioni.*

G. Lanzalone. — *L'Arte e la Morale nella Divina Commedia;*

P. Buquet. — *Dante et la philosophie scolastique.* — *L'antichristianisme dans la poésie de G. Carducci.*

E articoli di Paul Hyacinthe Loyson, di R. G. Assagioli, di J. Novicow, ecc.

NEL VASTO MONDO

LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE AL CONGRESSO DI GINEVRA

Il rinato interesse per gli studi religiosi si manifesta in ogni occasione sempre più vivace ed intenso. Così al VI Congresso internazionale di psicologia, che ha avuto luogo a Ginevra dal 3 al 7 agosto, la psicologia dei fenomeni religiosi fu il tema sul quale si svolsero le più lunghe, le più movimentate e le più affollate discussioni. Infatti, mentre gli organizzatori del Congresso avevano assegnato a quel tema soltanto una parte della prima mattinata, essi dovettero costituire, a generale richiesta, una sezione speciale, nella quale il dibattito si protrasse nei giorni seguenti per quattro lunghe sedute.

Quali relatori erano stati scelti due notissimi studiosi dell'argomento: i proff. Harald Höffding e James H. Leuba; nei loro rapporti essi riassunsero le idee che avevano già esposte nelle loro precedenti pubblicazioni. Non è ora il caso di riferire e di discutere minutamente quelle idee; dirò solo che, secondo l'impressione generale, ambedue i rapporti, pur non privi di pregi, ebbero il difetto di considerare la religione da un punto di vista troppo intellettualistico e astratto (in certi punti addirittura metafisico), trascurando invece di ricercare l'intima essenza ed il meccanismo psicologico dei fenomeni religiosi. Apparve chiaro insomma che ai relatori, tanto eruditi, mancava una vera esperienza personale *vissuta* degli stati di coscienza religiosi. Ciò è confermato dal fatto che il Höffding sentì il bisogno, nel cominciare la sua relazione, di sostenere che anche chi non ha avuto esperienze religiose può farsene un'idea e studiarle, « de même qu'il pourrait imaginer des couleurs au-dessus du rouge ou au-dessous du violet ».

Ma tale conoscenza indiretta ed esteriore è necessariamente ben manchevole ed imperfetta e non può essere neppure paragonata a quella di coloro che hanno avuto essi stessi delle intense esperienze religiose. Ciò fu ben palese quando sorse a parlare il Lutoslawski, il quale è ad un tempo un acuto filosofo (noto soprattutto per i suoi bellissimi studi su Platone) ed un mistico che ha esplorato con passione il mondo interiore ed è spesso salito sulle vette della coscienza spirituale.

Il Lutoslawski nella comunicazione da lui fatta raccontò minutamente i particolari della sua straordinaria improvvisa conversione al cattolicismo avvenuta alcuni anni fa ed accennò agli interessantissimi esperimenti pratici di conversione da lui eseguiti con successo sopra più di un centinaio di studenti universitari. Nelle discussioni poi, nelle quali prese spesso la parola, il Lutoslawski ebbe occasione di esporre le sue idee sulle questioni più varie di psicologia religiosa: cominciò col criticare vivacemente i relatori, affermando l'incompetenza loro e di chiunque non abbia avuto esperienze religiose personali (e con ciò fece perdere la pazienza al Leuba, il quale gli rispose in modo non solo poco mistico, ma veramente anche poco filosofico!); parlò dell'importanza dei metodi *Yoga* per la cultura della scienza religiosa; fece una distinzione, per lui fondamentale, fra i mistici che hanno il « senso » di esser già vissuti altre volte su questa terra e quelli ai quali esso manca; cercò di dimostrare che molti fenomeni religiosi sono inspiegabili se non si ammettono delle influenze spirituali superiori che agiscano indipendentemente sulla coscienza di chi ha l'esperienza religiosa; fece infine molte altre notevoli osservazioni particolari che sarebbe troppo lungo riassumere.

Un altro congressista che prese parte assai attiva a queste discussioni fu il gesuita abbé Pacheu, noto per i suoi studi sui mistici cristiani. Il Pacheu, dotato di mente lucida e pronta, di parola ornata ed eloquente e dell'abilità tradizionale nell'ordine al quale appartiene, fu assai efficace nelle sue critiche ai relatori e nel mostrare l'insufficienza delle spiegazioni con le quali la psicologia e la psicopatologia ufficiali credono di poter far rientrare nei loro quadri gli sconcertanti e misteriosi fenomeni religiosi. Anche nel Pacheu però apparve chiara la mancanza di vere esperienze religiose personali.

Fra i molti altri che presero la parola citerò solo:

Il Ladame (professore di psichiatria a Ginevra), che fece una comunicazione sulla psicopatologia dei fenomeni religiosi; egli fece delle affermazioni assai discutibili dal punto di vista religioso, ma d'altra parte criticò assai giustamente le esagerazioni di certi medici e le loro ridicole diagnosi retrospettive sui fondatori di religioni, sui profeti, ecc.;

Il Flournoy (presidente del Congresso), che delineò la sua posizione di fronte al problema religioso: posizione assai incerta e prevalentemente agnostica, che fu esposta con simpatica sincerità. Il Flournoy concluse dicendo di accettare la concezione del *will to believe* di William James;

L'Amendola (di Roma), il quale parlò più volte facendo osservazioni assai giuste ed opportune.

Infine nominerò ancora il De Riaz, il Noréro, il Savelli (di Genova), il Billia (di Torino), il Gielecki, il Bertrand, il Michotte.... e il sottoscritto (1).

Le conclusioni? È ben ingenuo chi si attende delle conclusioni chiare e positive dalle sedute di un congresso; anche nel migliore dei casi le affrettate discussioni dei congressi si risolvono solo in affermazioni di tendenze, in scambi di punti di vista ed in brillanti ma inutili schermaglie oratorie. Quanto è risultato dalle discussioni, delle quali ho dato un breve cenno, si può riassumere così: da un lato i mistici ed i loro sostenitori hanno efficacemente riaffermato le loro idee e la bontà del loro metodo d'indagine dei fenomeni religiosi, consistente soprattutto nell'analisi introspettiva e nell'esperienza personale — dall'altro la psicologia ufficiale, che colla magnifica opera di William James: *The varieties of religious experience* aveva fatto mirabili progressi, non solo si è mostrata incapace di continuare nella via tracciata da quel maestro, ma è apparsa in palese regresso. Bisogna notare però che a Ginevra mancavano parecchi importanti cultori della psicologia religiosa e forse la loro presenza avrebbe modificato almeno in parte la poco lieta figura fatta dalla psicologia ufficiale.

Devo accennare ora ad un fatto assai curioso: negli atti del Congresso apparirà il voto che nel prossimo Congresso internazionale (che avrà luogo fra 4 anni negli Stati Uniti) non sia discusso il tema della psicologia religiosa! Avverto che tale voto, sì stranamente contrastante col vivissimo interesse dimostrato da tanti congressisti per quel tema, non ha alcun valore, per il modo col quale è stato emesso; basti dire che fu approvato pochi minuti prima della chiusura del Congresso, a lievissima maggioranza, mentre erano presenti poche decine dei (circa 600) congressisti! Mi auguro perciò che il Comitato americano per il nuovo Congresso, del quale è presidente d'onore William James, non terrà alcun conto di tale voto (che in nessun caso sarebbe stato impegnativo) e che, desideroso quale è della partecipazione al Congresso di numerosi europei, non ometterà un tema che ha saputo appassionare tanti studiosi.

Roberto G. Assagioli.

---

(1) Presi la parola dapprima per raccontare l'interessante conversione al buddismo del chimico inglese *Mc. Gregor*, il quale assunse l'abito monacale, sottomettendosi alle severe regole dell'ordine sotto il nome di *Ananda Metteya* (che vuol dire «il Lieto Pietoso»); egli ha fondato una società internazionale per la propaganda buddistica e dirige la rivista *Buddhism*. Poi discussi coll'abbè *Pacheu* e col *Noréro*, dicendo che non esistono differenze essenziali fra gli stati di coscienza spirituale dei mistici cristiani e quelli dei mistici orientali; per quanto i modi di raggiungere quegli stati siano differenti (infatti i cristiani li ritengono frutto di una speciale grazia della Divinità, mentre gli orientali li ottengono anche con le loro sole forze, per mezzo di esercizi interiori intrapresi volontariamente), pure gli stati di coscienza raggiunti sono della stessa natura e differiscono solo in particolari accidentali, come appare chiaro dal confronto degli scritti delle due categorie di mistici, nei quali spesso si ritrovano le tesse metafore e le stesse espressioni.

INTORNO ALL'IGNOTO

"LA MECCANICA DELLO SPIRITISMO„

Il Prof. Felice di Torino con un libro testè pubblicato, con i tipi Paravia e C., dal titolo *La Meccanica dello Spiritismo* fa un tentativo arditissimo di interpretazione meccanica dei fenomeni spiritici. E non può negarsi che le idee dell'autore su tale argomento, non ancora sfiorato, non abbiano apparenza di genialità.

Già il Felice fece una notevole pubblicazione nel 1867: *I principî della teoria meccanica della Elettricità e del Magnetismo*, che venne tradotta nel 1875 in francese con aggiunte dall'Abate Moigno in Parigi; e nel 1907 fece altra notevole pubblicazione: *La elettricità svelata*, nella quale col concetto degli Elettroni vorticosi tentò di interpretare gli enigmi della fisica.

Della importanza delle idee del Felice esposte nel 1907 possiamo arguire dal fatto che le dette idee vengono attualmente prese in seria considerazione dal mondo scientifico.

Infatti il Lodge di Birmingham (*Vita e Materia*) così parla degli Elettroni: « Bisognerebbe adesso spiegare gli Elet-« troni; e la sola opinione che al presente tiene il campo consi-« ste nel considerarli come nodi, o intrecci o *vortici*, o come « una qualunque modificazione statica o cinetica dell'Etere. Sa-« rebbero delle piccole regioni distinte dal resto dello spazio e « individuate dalle loro proprietà ».

Il Felice nella sua prefazione a dimostrare che egli, come è vero, è stato all'avanguardia della Scienza in quest'ordine di idee, riporta altri paragrafi del Lodge, che è bene trascrivere: « Potrebbe darsi poi che quei nodi non venissero sciolti mai, nè « gli intrecci districati, nè i vortici infranti sia per forze esterne « sia per azioni spontanee. — Può essere così, ma noi nol sap-« piamo. Ed è assai facile concepire che possano venire disfatti, « e che l'elettrone vada perduto e la sua sostanza confusa nell'E-« tere, senza che rimanga alcuna traccia delle proprietà che lo « individuavano. In tale caso dovremmo confessare che le carat-« teristiche della materia sarebbero scomparse, e che anche sfor-

« zando il significato delle parole non resterebbe più nulla da « caratterizzare con questo vocabolo. Una scoperta di tal ge- « nere è forse riservata al futuro; essa farebbe epoca nella sto- « ria della Scienza, ma nessun fisico ne sarebbe sorpreso. Nè al- « cuno avrebbe motivo di meravigliarsi quando si manifestasse « il fenomeno inverso, e in determinate condizioni certi nodi o « vortici nuovi si manifestassero nell'Etere, e si producesse ar- « tificialmente una sostanza materiale. — In altre parole: La « distruzione o la creazione della materia sono già adesso nel « campo del pensabile, e potrebbero essere domani nel campo « delle possibilità sperimentali ».

Questo dice ora il Lodge; e il Prof. Felice già nel 1907 aveva scritto (Pag. 26 - *Elettricità svelata*): « Se dal moto pro- « gressivo delle particelle di un fluido nasce un moto vorticoso, « viceversa dalla cessazione di questo deve nascere un moto pro- « gressivo, il quale potrà avere una o più direzioni. Nel primo « caso potrà nascere un nuovo moto vorticoso, e nel secondo « deve avvenire proiezione di fluido in diverse direzioni. Nei « vortici aerei si ha generalmente questo secondo caso ». E a pagina 18, - volume stesso, continua: « Io osservo che se la ma- « teria ponderabile è costituita da Elettroni, e questi consistono « nel moto vorticoso della Materia prima ed imponderabile, il « quale può nascere da ineguaglianze nelle velocità e pressioni « dei suoi elementi, e può anche cessare per dar luogo a proie- « zioni di etere, che sono causa di nuove ineguaglianze di quelle « velocità e pressioni dalle quali possono nascere nuovi Elettro- « ni, si intende come sia possibile la nascita, la vita, la morte, « e la risurrezione della materia ponderabile mediante l'eterno « movimento dell'imponderabile; per modo che l'atomo non sa- « rebbe eterno nella forma attuale, ma solo le particelle eteree che « lo costituiscono sarebbero tali. L'atomo ritornerebbe nell'Etere « da cui ebbe origine... Così la materia inorganica potrebbe mo- « rire ad anche rinascere, perchè se un sistema di particelle del- « l'Etere viene a possedere una velocità maggiore e diversa da « quella delle altre in una data direzione, esso può dare origine « ad un vorticello etereo, che costituisce un nuovo elemento del- « la materia ponderabile ».

Come si vede, il Felice ha prevenuto il Lodge, e non devesi lesinargliene il vanto.

Ora poi con arditezza geniale il Prof. Felice lancia col suo libro *La meccanica dello spiritismo* la idea di interpretare ben altri enigmi, quali sono i fenomeni spiritici e quelli del Magnetismo animale mediante la medesima ipotesi degli elettroni vorticosi e degli urti reciproci tra questi e l'Etere.

Finora una interpretazione scientifica specificata realmente mancava, essendosi piuttosto finora gli scienziati soffermati a controllare i fatti, piuttosto che interpretarli scientificamente, con danno inevitabile del progresso della scienza, come ho accennato in un mio articolo « Psichismo » pubblicato nel *Cœnobium* N. 2 di quest'anno. Il Felice coi suoi elettroni vorticosi dà questa interpretazione scientifica, meccanica e non fantastica (come egli stesso dice) dei fenomeni medianici in genere. Si può dissentire, come ben inteso faccio io, da lui nella ipotesi dell'Etere; ma alla interpretazione meccanica dei detti fenomeni resta l'apparenza di verità. E le idee del Felice portate sul terreno della teoria dinamica pura, dove il concetto strettamente monistico di *Materia motile discontinua universale* offre agio alla interpretazione meccanica di tutti i fenomeni cosmici, assumono carattere di tale semplicità e verosimiglianza, che non possono non attirare l'attenzione degli scienziati e provocarne una scrupolosa disamina.

* * *

L'Autore, riportato il parere di eminenti scienziati, quali il Morselli, l'Einaudi, il Flammarion, il Crookes, a conferma della realtà dei fenomeni medianici, entra a parlare delle interpretazioni meccaniche dei fenomeni naturali, ricordando il detto di Leibnitz che *Tutto si fa meccanicamente nella natura.* — Sconfessa le interpretazioni elettro-dinamiche, chiamandole fantastiche ed illusorie.

A me pare però che altrettanto potrebbero dire gli Elettrodinamisti a lui meccanicista puro. E la ragione della facilità di questa ritorsione d'argomentazione dobbiamo ricercarla nel fatto della imperfetta concezione della teoria atomica tanto dall'una parte che dall'altra, per cui — dovendo ricorrere alla ipotesi dei fluidi imponderabili (*Etere*) — cadono in una specie di dualismo; si abituano a parlare di forza come di qualche cosa distinta dalla materia; e perdendo la visione netta di Atomo-motile, debbono necessariamente vedere nella Meccanica una cosa tutt'affatto diversa dalla Elettrodinamica; mentre le due categorie di fenomeni non sono che la identica estrinsecazione della materia, la quale secondo che gli Atomi muovono in un modo piuttosto che in un altro si manifesta a noi con fenomeni meccanici o elettrici o luminosi, ecc.

Ben è vero però che il Prof. Felice, pur adoperando la parola « *Etere* », dichiara che la materia imponderabile è come la ponderabile *granulare* e non continua; e dicendo così si stacca com-

pletamente dal Lodge, che sostiene essere l'Etere *un perfetto corpo omogeneo incompressibile e continuo, non molecolare;* e riconoscendo senz'altro la insostenibilità della teoria che ammette che una sostanza continua, non discontinua, possa dar luogo non solo a fenomeni di traslazione, ma di ondulazione sia trasversale che longitudinale, ammette per l'Etere una costituzione cinetica analoga a quella dei gas, ma con la differenza che le particelle di questi sono composte, mentre quelle dell'Etere sono semplici, dure, indivisibili.

Credo che ciò basti per ritenere che, se non a parole, di fatto il prof. Felice aderisce senz'altro all'idea monistica della costituzione atomica della sostanza materiale universale.

Vedremo in seguito se e di quanto se ne scosterà. È bene intanto fissare che per Atomo deve intendersi la particella corporea attiva allo stato di estrema separazione.

Alla dottrina delle due scuole che disputarono il valore dell'Atomo: la *Atomica materialista* che riscontrò nell'atomo le stesse caratteristiche della massa totale, e la *Atomica idealista* che procedendo alla separazione all'infinito giungeva a togliere alla particella la sua corporeità e ne faceva una unità ideale, io credo si debba proporre una dottrina intermedia che renda accessibile alla nostra mente (la quale allo stato di regressione in cui si trova avendo perduto la sua universalità non è più in grado di intendere l'infinito, come mi propongo di affermare in un mio prossimo lavoro) la nozione di uno stato di estrema divisione senza giungere al limite per noi trascendentale in cui si annienta la materia e rimane il moto; e senza nemmeno arrestarsi a un punto di separazione per così dire troppo grossolana, in guisa da dover riscontrare alla parte le stesse e tutte le caratteristiche dell'insieme. Per atomo insomma deve intendersi la particella corporea attiva a quel punto di estrema sua separazione in cui la nostra mente, pur afferrando ancora i novissimi tratti attenuati della nozione di materia, ne riduce i limiti a un punto così ristretto da confonderla e identificarla col moto. Non abbiamo quindi nè moto senza materia (idealismo), nè materia dalle identiche caratteristiche della massa (materialismo), perchè in questo secondo caso la idea di moto non può più identificarsi con la idea di materia, e senza accorgersene si va incontro ad altro speciale dualismo; come a ben riflettere ci andò incontro Democrito stesso, *il maestro* (come dice Bruno) *delle verità naturali*, col suo *pieno* e *vuoto*, e col parallelismo delle traiettorie atomiche. Abbiamo soltanto materia motile, discontinua. Il vuoto non può esistere, altrimenti essendo anche il vuoto qualche cosa, si avrebbe una seconda cosa oltre il pieno, e sorgerebbe il dualismo.

La discontinuità è la condizione del muovere, e per spazio non altro deve intendersi che la possibilità di muovere, non già in direzioni parallele, come voleva il filosofo abderitano, ma con moto vorticoso, come cento anni dopo intravide Epicuro.

Intesa così la costituzione della materia universale affermiamo che la nostra idea sull'Etere in generale è (e il Prof. Felice è, come abbiamo visto, in parte con noi) che tale parola deve ridursi ad un modo di esprimersi qualunque per indicare una diffusione attenuatissima delle particelle corporee costituenti la sostanza materiale. Ci è noto che al detto stato di diffusione e di attenuazione tendono gli atomi per la loro energia distensiva, come si prova sperimentalmente con le esperienze delle lamine sottili, e come logicamente si suppone si trovi il materiale corporeo nel mezzo sidereo; stato di somma dissociazione, disintegrazione e rarefazione, che sottraendo all'azione della coerenza le molecole, gli atomi, le particelle complesse, le riduce ad unità semplici, elementari.

Si è appunto a questa energia distensiva che si deve ricorrere per fare... gli scongiuri alla predizione dei Professori Balfour, Stewart e Tait (*L'Univers invisible: — Études physiques sur un état futur*).

Essi ammettono che per la differenza delle trasformazioni delle energie da attuali in potenziali, pur rimanendo identica in quantità la energia universale, diverrà però sempre meno utilizzabile, ed esaurito ogni moto visibile, si avrà l'eterno riposo, il regno dell'Universo invisibile.

L'energia distensiva penserà, come ho detto, a scongiurare la catastrofe; e l'alma Luce brillerà ancora a eterna gloria della vita.

***

Al paragrafo 4° l'Autore entra a parlare degli Elettroni costituenti l'atomo; e al paragrafo 5° dopo riportata la sentenza del Righi che dice: *Che cosa siano gli Elettroni o atomi elettrici rimane un mistero* », emette la sua bella ipotesi degli *Elettroni vorticosi.*

Egli dice: « Ora io affermo che intorno alla natura mecca-
« nica degli elettroni esiste una ipotesi la quale può interpretare
« non solo i fenomeni fisico-chimici, che essi presentano, ma
« anche quelli del così detto *Occultismo*, i quali divengono così
« un valido fondamento di quella ipotesi. Questa consiste nel
« supporre che gli elementi della materia ponderabile, cioè gli
« elettroni, sieno *vorticelli eterei* ».

Gli elettroni vorticosi sarebbero evidentemente una modifi-

cazione localizzata dell'etere universale, costituita dal moto vorticoso di questo. Ed è naturale che questo moto vorticoso possa destare nell'etere « speciali condizioni di moto, che costituiscono « speciali forze elastiche ».

La ipotesi degli elettroni vorticosi è basata sulla meccanica dei fluidi, la quale insegna che la pressione laterale dei fluidi in moto è minore di quella dello stesso fluido in riposo; e perciò il fluido laterale ad una corrente fluida tende a muoversi verso di questa. Così, dice l'Autore, una corrente fluida determina una 2ª corrente perpendicolare alla 1ª; parimenti la 2ª corrente ne genera una 3ª perpendicolare alla 2ª; la 3ª ne genera una 4ª perpendicolare alla 3ª. E da queste 4 correnti fra loro perpendicolari nasce il moto vorticoso caratteristico dei fluidi. Questo moto deve prodursi nell'Etere più facilmente che nei fluidi ponderabili, perchè l'Etere è il più fluido di tutti i fluidi..

Gli elettroni vorticosi debbono esercitare una pressione centrifuga sull'Etere, e ricevere pressione da questo. Possono quindi essere in eccesso o difetto di pressione rispetto al medesimo. Da tali eccessi o difetti di pressione nascono gli stati elettrici. Nel 1° caso « l'Etere tende a passare dall'elettrone in ec- « cesso di densità e pressione ad un altro in difetto rispetto al « primo; ed inversamente nel 2° caso ».

Non mi sembra a bastanza chiaro il pensiero dell'Autore quando cerca di spiegare in che consiste la scarica elettrica, e si compiace che la sua ipotesi incominci a trionfare (egli dice), come si vede da ciò che scrive il Manville nel suo volume: *Les découvertes modernes en physique.*

Sentiamo ciò che dice il Felice, e ciò che scrive il Manville:

Il Felice dice: « Io sostengo l'ipotesi che la scarica elettrica « sia costituita da un passaggio di etere da un elettrone vorti- « coso in eccesso di pressione eterea ad un altro in difetto ri- « spetto al primo; e la corrente elettrica una successione conti- « nua di tali scariche che avviene in un conduttore, mentre nella « teoria elettronica della materia si ammette oggidì che la cor- « rente elettrica sia costituita da una passaggio continuo di « elettroni da una molecola, da un atomo ad un altro ».

La differenza dunque fra la ipoetsi del Felice e quella comune di oggi in materia consiste in ciò, che mentre pel Felice nella scarica elettrica è l' etere che si sposta passando da un elettrone ad un altro, secondo la teoria elettronica comune della materia sarebbero gli elettroni che nella scarica elettrica passano da una molecola o atomo ad un altro.

La diversità di veduta certamente non è piccola.

La ipotesi del Felice è più scientifica dell'altra; ma nessuna delle due risponde alle esigenze della teoria dinamica.

O che sia l'Etere che si sposta passando da un elettrone ad un altro, o che sieno gli elettroni che passano da una molecola ad un'altra, noi per la legge della correlazione dei moti dobbiamo ammettere che data una causa elettrica la quale provochi un moto meccanico sotto forma di trapasso di etere da un punto ad un altro, o di un elettrone, da un atomo ad un altro, la quantità A di moto elettrico deve ridursi di tanto quanto è la quantità B di velocità di traslazione meccanica; e dopo uno, due, x numero di trapassi, deve necessariamente ammettersi che tutto il moto iniziale elettrico deve essersi trasformato in moto meccanico; e il fenomeno elettrico deve cessare in fine per trasformarsi in un equivalente moto meccanico.

Una prova sperimentale indiretta di questo fatto la abbiamo a portata di mano: guardiamo quello che succede in una comune lampadina elettrica, dove (come si sa) al filo buon conduttore esterno è sostituito all'interno un filo meno buon conduttore, ossia i cui atomi non sono così ben disposti ad assumere la polarizzazione elettrica come quelli del filo esterno. Che cosa avviene? Quella quantità di energia elettrica che non può passare come tale perchè l'ambiente (filo) non è adatto, deve necessariamente trasformarsi, e noi di fatto vediamo che si trasforma in calore e poi in luce.

Se la quantità di energia è tale che, malgrado tutte le trasformazioni, le diverse modalità di moto non sono in grado di equiparare in quantità il moto elettrico iniziale, siccome la teoria dinamica ammette la contingenza della eguaglianza di causa ad effetto, deve necessariamente qualche altra cosa avverarsi nella lampadina; e noi vediamo avvenire una trasformazione negli equilibri dinamici delle particelle dei fili cattivi conduttori. Come una molla troppo tesa si rompe, così quegli equilibri si spezzano, il filo brucia, e la corrente si estingue.

Tale pure sarebbe l'esito finale di qualsivoglia corrente secondo le ipotesi sopradette. Il moto di traslazione assorbirebbe la energia elettrica, ed il fenomeno elettrico si renderebbe impossibile.

Se così non fosse, e fosse invece vero il fatto che il fenomeno elettrico consistesse in uno spostamento di etere o in un trapasso di elettroni, noi verremmo ad ammettere nella sostanza due speciali attività contemporaneamente: Moto elettrico e moto di traslazione, attività che non si potrebbero convertire l'una nell'altra che a costo dell'annullamento del fenomeno.

Dovendo quindi ammettersi la impossibilità di questa conversione nei due modi di muovere, conversione che è la base

della dottrina monistica, siamo obbligati per non cadere nel Dualismo a scartare senz'altro le due ipotesi, malgrado l'alto valore scientifico dei patrocinatori di esse.

Vediamo ora ciò che dice il Manville: « Dans les métaux « où les molécules ne paraissent pas se déplacer, mm. J. J. « Thomsom et H. Lorentz avaient admis tout d'abord une dis- « sociation de la molécule en *ion* + et en *ion* —, les ions negatifs « étant extrêmement petits, tandis que les jons + qui consti- « tuaient le reste de la molécule étaient très-gros par rapport « aux premiers. Dans leur thèorie, les jons negatifs, beaucoup « plus lourds, se mouvaient très lentement. Quand une force « électrique venait à agir sur le metal, les jons negatifs seuls « se mouvaient dans le champ créé, et c'était eux qui transpor- « taient la quantité d'électricité qui peut passer à travers une « surface quelconque tracée dans le metal.

« Mais cette manière de voir a présenté des difficultés, et « on préfère aujourd'hui regarder les molécules d'un metal « comme incapables de se déplacer, mais comme capables de se « passer des charges électriques pour ainsi dir de la main à la « main: les atomes s'inclineraient par exemple dans une direc- « tion pour recevoir la charge d'un côté, puis dans la direction « opposée pour la passer aux voisins, et ce serait cet état de « balancement qui donnerait ainsi naissance à la *chaleur dèga- « gée* par le métal sous l'influence du courant ».

Come si vede, l'ipotesi del Manville sul modo di agire degli elettroni risponde molto di più ai postulati della teoria dinamica.

Malgrado ciò la ipotesi del Felice è intelligibile, e ci è di grande utilità.

Egli dice: Secondo la ipotesi degli elettroni vorticosi la pressione centrifuga in ciascun elettrone è nulla ai poli e massima all'equatore; e perciò l'etere può entrare in essi per i poli e ne può escire per l'equatore, il che deve avvenire nella scarica elettrica.

Noi, appropriandoci la idea del Felice diremo invece: L'atomo nel suo moto vorticoso che si esplica nelle discontinuità delle masse darà luogo a un punto di pressione minima corrispondente al polo del vortice formato dall'atomo in movimento, e a un punto di pressione massima corrispondente all'equatore.

Senza dover ricorrere ad un imponderabile che entri pel punto di minor resistenza ed esca dal punto di maggior pressione, basta pensare che accanto ad un atomo avvene un altro che a sua volta col suo modo di muovere costituisce il suo vortice; e questo vortice ha esso pure un polo di minima e un equatore di massima pressione.

Niente di più naturale che supporre che i due vortici per la gran legge di adattamento se la intendano da buoni amici fra di loro col disporsi nell'unico modo in cui si trovino meno a disagio nella loro discontinuità, ossia in modo che al punto di minima pressione di uno corrisponda la zona di massima pressione dell'altro.

E così la polarizzazione è, secondo me, lucidissimamente intesa con la idea del moto vorticoso proposta con geniale intuito dal Prof. Felice.

***

Era necessario spiegare come la materia ponderabile possa essere costituita di elettroni vorticosi; e il Felice così si esprime: Un sistema di particelle distinte di materia in grazia del moto può equivalere ad un sistema continuo.

E porta la autorità del Flammarion a conferma del suo enunciato.

Merita riportare il passo dello scienziato francese nel volume: *Les forces naturelles inconnues* (pag. 569). « Une compa-
« raison peut aider à comprendre. Prenons una roue de voiture.
« Posons-la horizontalement sur un pivot. La roue étant immo-
« bile, laissons tomber entre les rayons una balle de caoutchouc.
« Cette balle, passant entre les rayons, traversera presque tou-
« jours. Maintenant imprimons un leger mouvement à la roue.
« La balle accrochera assez souvent et sera renvoyée. Si nous
« accélerons la rotation, la balle ne traversera plus jamais la
« roue, qui sera devenue pour elle comme un disque plein im-
« pénétrable. »

Indi segue: « La matière serait constituée, come la lumière,
« comme la chaleur, comme l'electricité, par un espèce de mou-
« vement. Mouvement de quoi? De la substance primitive uni-
« que animée de vibrations diverses. »

In buona pace dell'illustre Flammarion, a me non piace il suo modo di esprimersi. È piuttosto più scientifico il dire che gli atomi elementari, i quali trascendono alla nostra mente e ai nostri sensi, divengono sensibili a noi come materia mediante un modo di muovere che per Flammarion è vibrazione, per Felice è vortice.

Ma non diciamo per carità che la materia come il calore e la luce sono l'espressione dei diversi modi di muovere della sostanza primitiva; perchè tale enunciato, impostato così come lo imposta Flammarion, è sofistico. Infatti, accettato, porterebbe per la legge della correlazione dei moti alla conclusione che date certe condizioni, la luce si dovrebbe trasformare in materia e la materia in luce. Il che vuol dire che si finirebbe con l'avere una luce senza materia, e una materia senza moto.

La qual cosa è supremamente assurda.

Noi possiamo dire solamente che la sostanza elementare, la quale si rivela a noi per mezzo della sua attività — moto —, a seconda che questa si estrinseca in un modo piuttosto che in un altro si manifesta a noi con fenomeni di calore, di luce, di elettricità, ecc. Se quindi è concepibile che una energia, p. e. la elettrica, si trasformi in un'altra: la luminosa, con una semplice modificazione del modo di muovere della sostanza elementare, non è concepibile affatto che l'energia elettrica (per esempio), ossia la elettricità, si sostituisca alla energia materiale, ossia alla materia, per la semplice ragione che la energia elettrica è già per se una forma di energia materiale, e se scomparisse questa scomparirebbe anche quella.

Ben comprende ciò in parte il Felice, malgrado il disagio in cui lo pone l'ipotesi dell'Etere, quando dice: « Così la ma-« teria ponderabile sarebbe per me una forma di movimento « dell'Etere (distinta da quella che produce il calore e la luce, « non la elettricità), e non una forma dell'*energia*, come sup-« pongono alcuni, per costituire la quale si richiede già la ma-« teria associata al moto ».

Si comprende bene in che consista il disagio se si confronta ciò che sopra ha detto con ciò che ha scritto a pag. 7: « È ra-« zionale ammettere per l'Etere una costituzione cinetica ana-« loga a quella ammessa pei corpi più semplici, cioè pei gas, « ma con la differenza che le particelle di questi sono compo-« ste, mentre quelle dell'Etere sono semplici, dure, indivisibili. « Esse infine debbono essere dotate di massa e di moto per cui « continuamente si urtano a vicenda, coi quali urti scambiano « continuamente pressione le une con le altre come quelle dei « gas ».

A un Etere così costituito non può negarsi assolutamente energia.

* * *

Applicata la idea meccanica di Elettrone vorticoso alla interpretazione della gravitazione, delle attrazioni e repulsioni elettriche e magnetiche, riducendo tutto ad eccessi e difetti di pressione centrifuga degli Elettroni stessi rispetto alla pressione che le particelle invisibili dell'Etere esercitano sugli Elettroni, il Prof. Felice ha buon giuoco per interpretare i fenomeni medianici, come le levitazioni, esteriorizzazioni, materializzazioni, ecc. E ciò fa appunto dal parag. 7 in poi del suo libro *La Meccanica dello Spiritismo* con limpidezza di idee ineccepibili, e portando paragoni felicissimi, come quello dell'Areoplano, per interpretare il sollevarsi del tavolo a mezzo degli urti

che si effettuano per la aumentata o diminuita pressione dell'Etere da parte del medium sugli Elettroni vorticosi dei campi cirsostanti. ENRICO MARCONI.

PAGINE SCELTE

LE SILENCE.

Quand l'esprit est avide de comprendre, le coeur de savoir, la bouche de parler, pour ne pas ajouter à l'humaine confusion, il faut se taire.

Quand la tentation, devant votre regard ébloui, étale toutes ses séductions, pour ne pas broucher, il faut se taire.

Quand la douleur broie votre âme dans ses mains de fer, pour ne pas crier, il faut se taire.

Quand le bonheur vous sourit, inondant votre âme, pour ne pas l'effaroucher, il faut se taire.

Quand la mort approche, ouvrant devant vous les voiles de l'éternité, pour entendre l'appel du Père, il faut se taire.

Car sachez-le, tout ce qu'ici-bas vous n'aurez pas dit, là-haut, dans son livre divin, Dieu l'a inscrit!

JEANNE DE VIETINGHOFF.
Impressions d'âme, Paris, Fischbacher, 1009.

DECOUVRONS LES SOURCES! (1)

Après une longue période improductive, nous assistons, depuis quelques années, à une exubérante floraison d'études philosophiques, religieuses et mystiques; mais ces ouvrages, dont le but devrait être la recherche d'une vie meilleure, plus large et plus joyeuse, s'occupent assez rarement de l'application de leurs théories à la vie vécue. Faut-il en conclure que leurs auteurs se sont complus uniquement à des exercices intellectuels ou que la crainte secrète de déterminer les conséquences de leurs principes et celles même des principes opposés, pousse ces écrivains à garder le silence sur le côté pratique des questions qu'ils développent?

Faire du spiritualisme théorique et ne pas aborder les problèmes moraux qui en découlent semble illogique: cette réserve dénote-t-elle un manque de courage ou une incertitude de pensée? Le fait d'établir la nécessité d'une ligne de conduite con-

(1) Preface de *Chercheur de sources*, roman; Paris, Fischbacher.

forme aux principes qu'on accepte ou qu'on professe, n'implique point que tous auront la constance de la suivre sans interruption; ne pas prévoir les reculs et les chutes possibles indiquerait un manque de discernement, une conception erronée de la nature humaine et une singulière ignorance des forces secrètes qui la dirigent ou l'égarent. Durant certaines périodes de sa vie, l'homme ne peut être sans cesse armé victorieusement contre les puissances tentatrices qui le sollicitent, en lui et hors de lui. Seuls les héros, les stoïques, les rois d'eux-mêmes et ceux qui ont le privilège de se sentir en contact aves les puissances invisibles, sont capables de persévérer toujours, sans faiblir jamais, dans la recherche de la vie meilleure.

Cela n'est pas, hélas, possible à tous; plusieurs trébuchent et même tombent en route. Mais ceux qui ont eu, ne fût-ce qu'une seule fois, la vision nette de ce que l'homme doit être, se relèvent toujours et se remettent, plus ou moins brisés ou meurtris, à la culture de leur jardin intérieur. Il est, par conséquent, indispensable de connaitre et définir ce qu'un certain ordre de croyances implique, comme ligne de conduite personnelle. Mais, je le répète, les observateurs de la psyché humaine et les chercheurs de vérités profondes évitent volontiers d'appuyer sur ce point. Ils préfèrent rester à la surface intellectuelle des questions et se refusent d'aider au développement de la conscience générale; c'est pourtant la seule chose nécessaire, piusque d'elle procède le sentiment de la responsabilité, sans lequel l'être humain n'est qu'un atome s'agitant éperdument dans le vide.

Lorsqu'arrivé à la maturité de l'âge, l'homme qui n'a pas cultivé sa vie intérieure s'aperçoit tout à coup qu'il n'est qu'un automate perfectionné, et essaie de descendre en lui-même à la recherche de sa conscience, il doit parcourir un chemin long, fatigant, obscur, et souvent il n'arrive pas à réveiller l'endormie ou à ressusciter la morte! Au contraire, si, jadis, elle a vécu et parlé en lui il réussit toujours à la tirer de son sommeil et de son silence.

Habituer l'homme à établir un dialogue constant entre sa raison et sa conscience, lui enseigner, dès l'enfance, à se rendre compte de ce qu'il voit, de ce qu'il sent, de ce qu'il fait, devrait être la principale préoccupation des moralistes et des éducateurs. Ainsi l'humanité serait débarrassée de cette conception superficielle et automatique de l'existence, qui retarde l'évolution de la plupart des êtres.

Rendre l'homme conscient en toute chose, c'est lui donner des lettres de noblesse, c'est élargir son horizon, c'est le conso-

ler du bonheur, s'il ne l'a pas, c'est, s'il le possède, en centupler, pour lui, les jouissances.

Mais l'usine où s'élabore la vie consciente n'est pas la même pour tous. Dans ces mystérieuses profondeurs, les jets et les flammes jaillissent de façon différente et, pour les faire surgir, chaque âme a un ressort qu'il faut savoir toucher. Par conséquent, découvrir les sources est toute la science de l'éducation et de la vie.

Les poètes racontent qu'Armide avait l'oreille si fine qu'elle entendait l'herbe croître. Ceux qui veulent éveiller chez l'homme le désir des satisfactions supérieures devraient faire comme la magicienne antique: appliquer leur oreille à la terre et essayer d'y percevoir le murmure souterrain des sources cachées.

DORA MELEGARI.

FRAGMENT DE LA REUVE "ERMITAGE„. (1)

... Pourtant qu'il serait appêtissant de se pouvoir retraiter en un val de silence et de solitude! Quel Gouvernement soucieux d'art (ô Hircocerf!) aménagera à tous ermites et jeunes esthètes un Port-Royal digne d'approbation? Trois fois propice serait tel paysage parisien, le bois de Meudon, avec ses terrasses et ses perscpetives boisées; on l'enclôrait d'un triple mur bordé de douves, herissé de merlons, perçé d'étroites poternes, d'où de rébarbatifs huissiers chasseraient les encéphales vulgaires et les trogne malaugurales; mais entreraient en triomphe les beaux jeunes gens et les belles jeunes femmes; en nobles fêtes panrythmiques seraient consumées les énormes économies réalisées sur l'entretien des poètes, à qui suffisent, certes, la considération des étoiles et l'olfaction des roses; des censeurs sévères maintiendraient le culte du Beau, bannissant les vaudevilles à succès, les concours pour les prix de Rome, et les statues de tribuns à génitoires (2); et dans cet azur vivraient librement les amoureux du Beau, chacun élisant sa vie, son costume, son édicule, ses amis, tous joyeux et indifférents aux bourgeoix qui, bien loin, du haut du chandelier Eiffel, se montreraient, envieusement et les sourcils circonflêxes, les chlamydes, les toges et les simarres se croisant sur les terrasses parsemées de kiosques, de castels, de pavillons et de propylées.

Ermittes, mes frères, je vote la mise à l'etude de cette restauration port-royalienne...

(1) Saggio abbastanza curioso dello stile dei giovani scrittori dell'*Ermitage* di vent'anni fa (1890), metà serio e metà faceto.

(2) Allusione ad una *brutale* statua di Danton che era appena allora stata inaugurata a Parigi.

PADRE TYRRELL

In ancor giovane età si è spento nella sua villa di Storrington, nel Sussex, l'ex-gesuita inglese George Tyrrell, il quale, come non ignorano i lettori del *Cœnobium*, era passato dalla chiesa anglicana alla cattolica. E con questa si trovò poi a dover contrastare, a cagione della interpretazione ch'egli dava al cattolicismo, e che si allontanava singolarmente dalle dottrine della tradizione romana. Espulso dalla Compagnia di Gesù per la pubblicazione del suo opuscolo *Lettera a un professore d'antropologia*, l'abate Tyrrell non intendeva però di separarsi dalla chiesa cattolica, quantunque le autorità ecclesiastiche gli rendessero dura la vita, e poi gli togliessero la celebrazione dei sacramenti, in seguito a' suoi violenti attacchi alla Enciclica papale contro il modernismo.

Da lui ricevevamo due anni or sono la seguente lettera:

Storrington, Sussex, 25-III-07.

Caro signore,

Sento di aver contratto con Lei un antico debito di scuse per il mio silenzio verso il *Cœnobium;* silenzio che peraltro non significa in modo alcuno mancanza di simpatia e d'interesse, ma è stato causato dalla disperante confusione ed estensione della mia corrispondenza e dai miei impegni di scrittore; e più tardi da una specie di letargia e di fatica, di cui sono appena guarito. Sul più bello di tutto questo è nato il *Rinnovamento*, che per più ragioni aveva diritto di preminenza alla mia attenzione, essendo di costituzione più debole e di vita più fragile (1).

Confesso che ho poca speranza nella redenzione della Chiesa romana per opera propria — sebbene, a parer mio, si debba fare per essa ogni sforzo — ed ho fede piuttosto nella discussione del Cristianesimo libera e senza impacci, quale è seguita dal *Cœnobium*, per fare la luce sugli ultimi problemi, di cui la Chiesa cattolica pretende avere la soluzione.

(1) La bella e valorosa Rivista ha ormai al suo attivo una utile e nobile esistenza di tre anni; e se dal suo passato si deve argomentare dell'avvenire è facile prevedere che essa potrà percorrere un lungo e luminoso cammino. (*Nota della Redazione*).

Al piccolo numero di pensatori che a questa credono, nulla potrebbe essere più grato dell'invito a considerare i fatti della vita e ad *intravedere* le viste degli altri. Le parole di Milton citate sul frontispizio del mio recente volume esprimono la mia intima convinzione su questo punto, precisamente come l'intero sistema dell'Indice implica, secondo me, uno scetticismo profondamente radicato fra gli ecclesiastici dirigenti.

Come accenno nella Prefazione, ho eliminato dalla mia sfera di letture e di composizioni tutta l'apologetica, specialmente cattolica e cristiana, non per alcun motivo d'incredulità personale, ma perchè sento che urgono di più altre questioni più profonde e più universali, e che mentre i teologi combattono per il nome del vascello, le assi di questo imputridiscono.

La Religione ha un interesse più profondo e più esteso del Cristianesimo; e l'Umanità, della Religione. Ma poichè tutti i miei studii anteriori mi hanno reso atto a parlare unicamente di soggetti d'ordine più ristretto e specifico, io mi dimando (ancora sono al punto di dimandarmi) se avrei qualche cosa d'importanza da dire sopra argomenti più fondamentali.

Su questo punto mi trovo a competere con degli scrittori più atti e più numerosi. Nel mio primo campo c'erano pochi operai, e sentivamo che i nostri servigi erano più importanti, perchè più richiesti; mentre nel campo nuovo debbo contentarmi d'essere uno spigolatore piuttosto che un mietitore. Tuttavia, se osassi immaginarmi di poter gettare qualche luce su questi argomenti, vi chiederei di accogliere qualche mio lavoro; ma ciò non sarà che di qui a un po' di tempo. È ancora possibile che qualche atto aggressivo da parte di Roma mi costringa a riprendere la penna per una spiegazione completa e finale; ma se Roma mi lascia tranquillo, io lascerò certamente tranquilla Roma, perchè non mi sento affatto inclinato a certe polemiche....

Affez. suo.
GEORGE TYRRELL.

Di questo insigne apostolo del modernismo, del quale il mondo del pensiero profondamente deplora la gravissima perdita, diremo più estesamente nel prossimo fascicolo.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA[1]

Cultura dell'anima. — 1) *Il primo libro della Metafisica di Aristotele*, tradotto da G. VAILATI - 2) *Il pensiero di Galileo Galilei.* Frammenti filosofici tratti da G. PAPINI - 3) SCHOPENHAUER. *La losoza delle Università*, con appendice di G. VAILATI - 4) BOUTROUX. *La natura e lo spirito.* — Carabba - Lanciano, 1909. L. 1 al volume.

« Cultura dell' anima » è un bel titolo di una buona ed utile collezione di nitidi volumetti edita dal Carabba, e diretta da Giovanni Papini coll'intendimento di destare gli spiriti dal sonno innocente della vita pratica quotidiana, per la veglia della vita del pensiero e diffondere l'amore della filosofia. Vero è che questo rinnovato fervore per la più alta delle discipline pare a molti una fiamma che brilla colla luce sinistra dei roghi di tempi meno leggiadri. L'idealismo puzza di sagrestia per certa buona gente che perde il suo tempo a cogliere le erbacce che crescono accanto a gli stagni del materialismo. Come se l'idealismo. a parte il suo valore teorico. non fosse stato sempre alleato delle più ardite e democratiche rivendicazioni politiche e sociali; come se Mazzini, per prendere il primo esempio che mi viene in mente, non avesse attaccato il divino contagio del sacrificio per la patria mediante la dottrina del dovere, la quale non ha proprio nulla a spartire coi diversi galatei dei perfetti cittadini che hanno tentato di ammanirci gli utilitaristi inglesi e nostrani.

Non è probabile che costoro trovino ospitalità nella collezione inaugurata col primo libro della *Metafisica* di Aristotele, tradotto da Giovanni Vailati. Meglio e più di una traduzione, questa del Vailati è una riduzione. Quel povero e caro amico strappato alla scienza ed all'affetto nostro nella maturità rigogliosa del suo spirito, che sapeva trascorrere da una questione di economia politica all'interpretazione di un passo di Aristo-

(1) Di molte pubblicazioni pervenuteci, in questo fascicolo ci limitiamo ad annunciare il titolo questo annuncio non toglie che abbiamo ad occuparcene più tardi. (*N. d. R.*).

tele o di Platone, dalla applicazione della logica matematica alla discussione di problemi di pedagogia e di metodologia storica precisando, determinando, gettando nuova luce su le più svariate questioni, meditò a lungo e chiosò il primo libro della metafisica di Aristotele: lo ripensò e lo espose in linguaggio moderno, conservando scrupolosamente intatto il pensiero.

Il secondo volumetto ci offre un bel mazzo di frammenti filosofici e di pensieri di Galileo Galilei. Non manca taluno che nega al grande pisano ogni valore filosofico: scienziato fin che si vuole, su tutti gli altri eminentissimo, ma mente speculativa no. Questione grossa che non si pretende di approfondire in una breve recensione. Ma è lecito far notare che il Galilei, coll'avere adottato animosamente e difeso strenuamente il sistema copernicano, si palesava seguace della gnoseologia della relatività. I fenomeni celesti rinunziavano al loro carattere assoluto e si rassegnavano ad essere considerati secondo il punto di vista dell'osservatore. In oltre Galileo Galilei precorreva e superava la filosofia di Locke, distinguendo le qualità primarie dalle secondarie.

Nel *Saggiatore* dichiarava che le sole proprietà che noi dobbiamo attribuire alle cose sono la figura, la grandezza e il moto e la quiete. Il Galilei era più radicale del Locke col non considerare tra le qualità primarie la solidità. Occorre appena rammentare quale importanza abbia assunto nella filosofia moderna questo indirizzo della teoria della conoscenza, che prelude al criticismo kantiano. Il Fouillée, nel suo libro *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, affermava che la filosofia di Cartesio è la prima che si connetta chiaramente col positivismo, inquantochè il filosofo francese vagheggiava il rinnovamento dell'umanità per mezzo della scienza. Ma per noi italiani l'affermazione è per lo meno esagerata. Il positivismo fenomenistico, quello che intuisce che il fenomeno esaurisce l'essere (ricordiamo il vichiano *verum ipsum factum*, così citato da Ardigò) deve riconoscere come antesignano glorioso il Galilei.

Se il positivismo è naturalismo, è positivismo il meccanismo di Galilei che riconduce la storia intera del mondo ad un problema di meccanica. Per Bruno e Spinoza la natura è Dio, per Galileo la natura non è che natura, ossia le cose e i fatti veduti nell'ordine in cui sono e per cui sono. Niente panteismo finalistico in Galilei, come niente panteismo finalistico nei positivisti che vogliono essere conseguenti.

Ma il Papini non si è dimenticato di essere l'autore di quel gustosissimo quanto inconcludentissimo *pamphlet* che si

intitola il *Crepuscolo dei filosofi*. All'età *eroica* del Leonardo è succeduta l'età *umana* della « cultura dell'anima »; rispettiamo la filosofia, ma botte da orbo contro i cattivi filosofanti. L'invettiva un po' bolsa, un po' sciatta, un po' ingenuamente monocorde di Schopenhauer è diretta a chi sa leggere fra le righe contro molti filosofi.... non romantici del bel paese. Il Papini, chi sa per quale recondita ragione, non è troppo convinto che alla filosofia italiana per prosperare e fruttificare, siano raccomandabili le aule universitarie. La memoria del compianto Vailati chiude il volume e rimette con molta pacatezza e serenità la questione nei suoi veri termini. Non si tratta più per lui di bandire la filosofia dall'insegnamento, ma, appoggiandosi a passi di Platone, di Aristotele e di Vico, si propone di ritardare all'ultimo anno di liceo l'insegnamento della filosofia. E fin qui il disaccordo non è grande. Quanti insegnano filosofia nei licei sono convinti che questa disciplina esige da parte dei discenti una maturità mentale che non si può pretendere da ragazzi dai 14 ai 17 anni. Perciò niente filosofia in primo anno di liceo; una dose mediocre nel secondo anno, come allenamento ai giovani per lo studio più pieno da completarsi l'ultimo anno. Nel quale si intensificherebbe l'educazione filosofica dell'alunno, non solo mediante l'opera didattica del professore di questa materia, ma anche mediante il concorso degli altri insegnanti che dovrebbero cooperare a dare un'impronta filosofica alla classe intera.

Ma sopprimere, come vorrebbe il Vailati, l'insegnante di filosofia, affidando le varie parti di questa disciplina ad insegnanti di matematica, di fisica, di scienze naturali e di storia, equivarrebbe condurre la filosofia onoratamente e con corteo decente all'ultimo riposo. Senza contare che se il professore di storia è idealista, quello di scienze naturali materialista, quello di matematica pragmatista, l'integrità mentale degli alunni correrebbe dei gran brutti rischi. (1)

Assai opportuna e felice la scelta degli scritti del Boutroux, il fondatore del contingentismo, storico perspicuo della storia della filosofia e maestro del più originale dei filosofi moderni, Enrico Bergson. I saggi su *La natura e lo spirito* contengono il risultato delle meditazioni di questo pensatore intorno ai fondamenti della dottrina esposta nelle opere maggiori *De la contingence des lois de la nature* e *De l'idée naturelle dans la science et la philosophie*. Si leggono con interesse e profitto i

(1) Questo problema è stato da me discusso nello studio pubblicato in questa rivista nel fascicolo gennaio-febbraio 1908, dal titolo *L'insegnamento della filosofia e la scuola di cultura umana*.

due saggi aggiunti intorno alla *Psicologia del misticismo* ed alla *Morale di E. Kant*. Augurare fortuna a questa collezione, significa aver fede che la nostra gioventù prosegua un ideale di cultura alto e nobile, sollevandosi dalle bassure delle quisquilie letterarie ed erudite, per respirare l'aria pura e frizzante del pensiero speculativo.

FELICE MOMIGLIANO

E. BOUTROUX. — *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. — Paris - Flammarion.

In quest'opera l'autorevole assertore del contingentismo espone, illustra e commenta le diverse soluzioni che le teorie filosofiche contemporanee hanno dato del problema dei rapporti fra la religione e la filosofia.

Il libro si distingue nettamente in due parti. — Nella prima informativa-espositiva sfilano i rappresentanti più insigni della tendenza naturalista e della tendenza idealista ed enunziano il loro modo di sentire, spiegare, interpretare e valutare il problema religioso. — Si intende che il Boutroux non si contenta dell'umile officio di chiarificatore e di ordinatore delle idee altrui; le dottrine dei filosofi che egli cita sono rielaborate ed illuminate di luce nuova. Se si può facilmente sorprendere la simpatia dell'A. per le soluzioni offerte dai mistici, dagli spiritualisti e dagli idealisti, è anche evidente l'imparzalità storica nell'esposizione e nella valutazione delle teorie empiriche, positiviste e naturaliste. Delle quali i più autorevoli rappresentanti sono il Comte con la sua religione dell'umanità, lo Spencer con la sua teoria dell'inconoscibile, Haeckel col suo monismo meccanico, il Ribot con lo studio psicologico del fenomeno religioso, il Durkheim con l'analisi del fattore sociologico.

La tendenza spiritica idealistica è rappresentata dal dualismo radicale del Ritschl e discepoli, dai seguaci di quegli odierni filosofi che considerano i principî della varie scienze come convenzioni comode ben conformate al nostro organismo fisiopsichico (Poincaré, Le Roy) e da quelli che considerano la scienza orientata verso la religione (Sabatier, Lodge); infine dei seguaci della filosofia dell'azione (pragmatismo di Peirce, di James e di Schiller).

Alla critica naturalista che considera la religione come un fatto dato, il Boutroux rimprovera di non riconoscere il fatto esclusivamente umano dello sforzo che l'uomo fa per superare se stesso. Alla concezione psicologica che è diventata un luogo comune delle teorie positiviste è rimproverata la tendenza di

trasformare un fenomeno qualitativo in elementi quantitativi. È noto che la teoria dell'associazionismo inglese ha mostrata tutta la sua insufficenza quando si tratta di valutare i fenomeni più alti dello spirito. È un'illusione credere che sia sufficente considerare come sopravvivenza barbara il sentimento religioso, perchè (secondo l'aritmetica associazionista) esso consta di paura, più amore, più aspettazione..... Si ricade in questo modo nell'intellettualismo semplicista degli enciclopedisti che si valsero della critica negativa di Hume per fini pratici.

Alle teorie spiritualiste che oppongono le aspirazioni del sentimento e gli atti della fede alle leggi rigorose dell'attività intellettuale, l'A. rimprovera di compromettere l'attività feconda della vita interiore e di smarrirsi in un soggettivismo vuoto ed astratto.

Il Boutroux non ammette che lo spirito scientifico sia in contrasto con l'una piuttostochè con l'altra religione; si tratta invece che lo spirito scientifico è sempre in conflitto con lo spirito religioso.

Questo conflitto è appunto la condizione del loro sviluppo reciproco. Quale è il valore della parola « scienza »? Quale il valore della parola « religione »? L'essenza dello spirito scientifico è il senso del fatto, come parte, regola e misura di ogni conoscenza. Un fatto è una realtà constata e constatabile. La ragione scientifica cerca di sistemare le cose dal punto di vista impersonale, riconducendole le une alle altre. Ma la ragione scientifica esaurisce la ragione umana? No. Qui interviene il lucido biografo del Pascal a ripetere che il cuore ha le sue ragioni che il cervello non conosce. C'é un'altra esigenza della ragione la quale spinge l'uomo a foggiare la realtà dal punto di vista umano: funzione questa che lo spirito religioso adempie attribuendo all'individuo il valore di persona a sè. Questo spirito religioso assume il carattere di universalità e si fonda sulla legge del dovere. La religione coglie il fatto nella sua pienitudine, quando invece la scienza lo assottiglia dei suoi elementi emotivi, e lo considera astrattamente ed isolatamente. In ultima analisi, la teoria religiosa del B. si confonde con la teoria morale; entrambe postulano quelle finalità che non si può provare movendo soltanto dalle scienze.

Il libro notevolissimo può servire come introduzione alla filosofia di Bergson il quale cerca di fondare una nuova filosofia sulla pienezza della vita.

Crediamo che per la parte storica l'A. avrebbe dovuto non trascurare il nostro Vico ed accentuare di più la corrente romantica derivata in parte dal Comte e che ha per suoi rappre-

sentanti in Francia il Michelet, il Quinet e il Leroux ed in Italia Mazzini. — Il *renanismo* meritava di essere analizzato e valutato; come pure la concezione che il Guyau espresse nel suo libro originalissimo *L'Irréligion de l'avenir*.

FELICE MOMIGLIANO.

VERONE ET SON SAN ZENO.

Chacun sait que les peuples latins font de l'art pour l'art et non dans un but purement vénal. Et ce penchant est si fort, que, chez nous, un vade-mecum à l'usage des étrangers devient une véritable œuvre d'art, alors qu'en somme il pourrait n'être qu'un guide quelconque du format d'un livre de poche.

Vérone est une des premières villes d'Italie qui ait ouvert un concours pour la publication d'un guide historique et artistique; aucune, au reste, n'était plus qualifiée pour une entreprise de ce genre; n'a-t-elle pas vécu les civilisations les plus variées? n'y rencontre-t-on pas à chaque pas les vestiges des Romains, des Scaligers, de la République de Vénise, et en dernier lieu, les souvenirs encore palpitants de la domination autrichienne?

Ce guide vient de paraître pour ce qui concerne la ville de Vérone; il est dû à la plume élégante de M.le prof. Louis Simeoni, qui s'est ingénié à mettre en lumière le substratum historique et les vastes richesses artistiques de sa ville natale. Grâce aux talents littéraires de l'auteur, les riches détails techniques ne nuisent ni à la beauté des descriptions ni à celle des récits qui se déroulent tantôt légers et gracieux, tantôt grandioses, suivant que l'exige le sujet. La *Librairie Baroni*, qui a édité l'ouvrage, a eu soin de lui donner une forme digne du contenu; elle l'a publié en caractères qui plaisent à l'oeil, et lui a donné une forme élégante. Il a été publié en douze livraisons de quarante pages chacune, avec beaucoup de planches hors texte, d'une finesse exquise.

Le même qu'une femme royalement belle ne consentirait pas à ce qu'on reproduisît son portrait sur les couvercles des boîtes d'allumettes, de même la noble ville de Vérone se sentirait abaissée de voir ses beautés reproduites dans une publication modeste. C'est là un procédé aristocratique qui, généralisé, nuirait à la diffusion de la culture artistique, par la raison bien simple que des éditions de luxe ne seraient plus à la portée de toutes les bourses; mais il s'agit ici surtout de questions d'art, et l'art a pour but d'élever l'esprit dans le royaume du Beau, la

religion universelle des esprits. Aussi une œuvre d'art ne saurait trouver un motif plausible pour se condamner à être moins belle.

***

Un autre travail très intéressant du même auteur, édité également par la Maison Baroni et illustré de vingt tableaux finement exécutés, vient de paraître, suivant de près le guide dont nous venons de parler; il porte ce titre: *La Basilique de San Zeno*. Peu d'églises donnent à une ville une note aussi caractéristique que celle de Vérone. La vaste place plantée d'arbres, qui s'étend devant elle contribue fortement à en faire apprécier la beauté. La tour et le campanile, comme des sentinelles vigilantes, se trouvent des deux côtés de l'église qui, dans ses lignes simples ta harmonieuses, apparaît sur le fond bleu du ciel. Tout autour, une foule de très vieilles maisonnettes à un seul étage lui donnent un aspect antique. On se trouve dans un quartier ressemblant à un village où les ménagères étendent leur linge au soleil, où l'on entend les enfants piailler sur la place, ce théâtre des guerres de leur enfance. L'étranger affectionne cette place, où il se sent transporté à une époque très lointaine, peut-être à celle où l'on a posé la première pierre de l'église qui surgit là, dans une auréole de gloire. Quelle est-elle, cette époque? La légende raconte que c'est vers l'année 380 après J. C. que la basilique a été fondée, tandis que la critique place cette fondation entre le 9ème et le 12ème siècle. Cette incertitude paraît lui assigner une place très reculée dans les siècles lointains et faire d'elle un témoin vivant de la fondation des villes qui ont peu à peu animé les bords de la verte et sauvage Adige. Sa façade que les siècles ont ternie raconte de vieilles histoires de peuples et de rois; c'est ici que les deux Frédéric s'arrêtèrent souvent; que le second donna sa fille Selvaggia à un Ezzelin et fit proclamer par Pierre des Vignes le ban contre les nobles rebelles à son autorité. Peut-être est-ce ici que Dante exilé vint se proxterner; que Pétrarque, aimé des Véronais, vint chercher une trêve aux passions et aux désirs qui lui embrasaient l'âme...

Les harmonies des lignes et des couleurs qui réjouissent les yeux augmentent l'émotion que cause la vue de cette vieille basilique où l'art a fixé tant de fois les sentiments collectifs et individuels du peuple véronais, depuis la figure historique de Frédélic se précipitant dans l'enfer sur son fatal coursier, jusqu'aux prodiges ingénus du saint qui en est le patron. Du portique à la crypte, de la base des colonnes au chapiteau, de l'abside aux vitraux, la vieille basilique tout entière est un miracle d'art, un

prodige de sentiment, une inspiratrice de pensée élévées. C'ètait certainement un problème ardu que de parler de ce chef-d'oeuvre du moyen âge dans son ensemble et de le détailler dans ses beautés; aussi l'auteur et l'éditeur méritent-ils l'approbation et les éloges de tous ceux qui subissent la suggestion des voix des siècles lontains, la fascination du grandiose, et ce tourment divin du mystère qui, dans l'âme des individus et des peuples, s'est traduit en une merveille de lignes et de formes dont le secret dépasse l'intelligence.

LAURETTA RENSI.

BRUNO VIGNOLA. — *Gli albori della letteratura tedesca.* — Roma - Milano, Società Editrice di Albrighi e Segato (L. 5).

Opera di singolare importanza filologica e letteraria è questa con cui Bruno Vignola, valoroso professore nell'Istituto Tecnico di Verona, ha vinto il concorso bandito dalla « Associazione Antichi studenti della Scuola Superiore di Commercio di Venezia » per l'opera migliore di lingua o letteratura inglese, francese o tedesca. È un ponderoso volume di oltre 250 pagine, che attesta non solo la vasta profondità degli studî, ma pure la genialità critica dell'autore; e spande una viva luce su quella parte della letteratura tedesca a noi pervenuta dalle origini fino al 1050; cioè in quel periodo preparatorio d'attività letteraria, durato circa tre secoli, nel corso dei quali i popoli della Germania, usciti dalle barbarie, vanno a mano a mano affinando il loro spirito per l'azione di due potenti fattori estranei: il cristianesimo e il romanesimo.

L'opera per tanto abbraccia così le scritture compiute o frammentarie volgari che si comprendono sotto il nome di letteratura dell'antico tedesco, come quelle latine del decimo secolo, che rappresentano un prodotto nazionale. Ma siccome vuol essere essenzialmente opera di divulgazione in vantaggio della cultura di noi Italiani, così essa, dopo alcuni brevi ma efficaci cenni sullo stato fonetico e sullo sviluppo storico ulteriore della lingua, e dopo una riassuntiva e colorita descrizione della civiltà germanica precristiana, passa a trattare della più antica letteratura, illustrando componimenti poco conosciuti o sconosciuti affatto da noi e dandone la versione letterale — affinchè possano gustarne l'agreste bellezza anche coloro che non hanno familiarità con gli antichi dialetti germanici, ne' quali vennero scritti.

Facendoci passare dai tempi del paganesimo che con Uffik ebbe le prime traduzioni della Bibbia, e quindi all'epoca dell'antico alto tedesco, in cui, anche dopo la conversione merovingia

al cristianesimo, persisterono tenaci le quasi barbariche credenze indigene, e col rinnovamento carolingio, sorse la famosa Accademia Palatina, si sofferma a parlare della leggenda eroica e ci dà una parziale ma eccellente versione della famosa canzone d'Ildebrando; quindi si diffonde sulle opere di contenuto religioso cristiano, completando questo studio con una utile appendice sui traduttori italiani dell'antica poesia alto-tedesca.

Bei commenti sono quelli della *Preghiera di Wessobrunno*, dell'*Armonia degli Evangeli di Ottofredo*, della *Canzone del Re Ludovico*, squisitamente tradotte in prosa ritmica dall'autore di questi *Albori*.

Ed ecco ch'egli, uscito dal campo strettamente letterario, si trova, con la prosa dell'età carolingia, in quello meno fiorito, in cui i dialetti, alquanto dirozzati e vicini a fondersi in una vera e propria lingua, si fanno reciproche concessioni per costituire quel volgare che servì quasi esclusivamente alla Chiesa cristiana per le traduzioni della scrittura, per la compilazione dei libri di divozione e per facilitare l'apprendimento del latino nelle scuole claustrali. È questo il periodo dei glossari (di cui lo studio è di tanto interesse per lo storico della lingua tedesca, poichè gli fanno conoscere a qual punto di sviluppo si trovassero i singoli dialetti antichi e quale fosse il loro patrimonio linguistico), delle traduzioni letterali e interlineari delle opere latine diffuse da Carlo Magno, quali la *Regola di S. Benedetto* (804), gl'*Inni* di Murbach (820), dell'*Armonia degli Evangeli* del siriaco Tatiano (830), della *Legge Salica* e dei *Capitolari di Treveri*, del *De Fide catholica ex vetere et novo testamento contra Judaeos* di Isidoro vescovo di Siviglia (599-636), di alcune formule d'abiura sassoni e franche, di Confessioni, di giuramenti e d'innumerevoli preci ed orazioni. E il Vignola, con rapida sintesi geniale, lo passa in rassegna illustrandolo da vero signore dell'argomento e con diletto grande di chi lo segue, ancorchè non si tratti d'un lettore particolarmente versato negli studî storico-letterari e filologici. Ciò avviene perchè questo cultissimo ed operoso giovane segue un metodo espositivo e critico per nulla cattedratico, anzi veramente spregiudicato, nel quale si manifesta la sincerità d'una cultura che alimenta un ingegno vivo e ricco di profonde intuizioni, e consiste nell'associare strettamente le nude cognizioni relative alla parte, per così dire, scientifica del soggetto, a quelle che riguardano la storia degli uomini e delle loro vicende civili; del pensiero umano e delle circostanze tra cui è condannato a dibattersi per giungere alle sue conquiste fatali.

Avviene per ciò che in questo quadro storico-letterario,

come in un quadro pittorico o poetico, domini quasi un protagonista, da cui dipenda la parte più sostanziale dell'azione. E il protagonista è Carlo Magno, i cui sforzi intesi a diffondere il sapere qual patrimonio intellettuale comune di tutte le classi ed a stabilire una civiltà germanica sulle basi del cristianesimo, dando impulso ad una letteratura nella quale la coltura straniera fosse associata alla lingua nazionale, dovevano dare il frutto tardivo ma mirabilmente succoso e copioso di quella letteratura che, passando al filtro d'un ingenuo umanesimo, doveva limpidameunte specchiare il risveglio della coscienza nazionale germanica con opere destinate ad ispirare, quasi un millennio più tardi, i capolavori immortali dei due giganti dell'arte tedesca: Goethe e Wagner. Il possente genio creatore del Grande monarca aleggia quindi spiritualmente anche durante l'età della dominazione sassone: anche nell'assopimento della sincerità e della spontanea originalità della razza, avvenuto per opera degli eruditi e degli esteti mistici del decimo secolo; i quali cercando di trasfondere nel giovane sangue d'una stirpe predestinata a fondare nel mondo, con energie proprie, una civiltà indipendente da ogni altra antica, s'illusero forse di far brillare sull'orizzonte teutonico il sole d'una età remota, offuscato ma non spento per la gloria d'altre genti che, cinque secoli più tardi, dovevano rivederlo folgorante nel proprio cielo. Questa tendenza nuova e strana in un tempo di servile imitazione formale dei classici stranieri è l'effetto della restaurata potenza politica nazionale, in cui reagisce orgogliosa e sdegnosa la coscienza della stirpe ancora incantata dalla concezione megalomane dell'impero universale, ispiratrice della titanica epopea di Carlo Magno. E tanto si afferma invincibile che, come il Vignola conchiude, dopo essersi nudrita per tanto tempo di cibi estranei, la nazione germanica entra nella letteratura universale con insigni e finiti capolavori che hanno una radice profonda nella storia e nello spirito della razza e costituiscono il più bel monumento del germanesimo.

Agli albori indeterminati della letteratura ecco succedere, dunque, un vivo chiarore iridescente, caparra del meriggio pieno di bagliori, sotto cui passeranno Klopstok, Wieland, Lessing, Heyne, Goethe, Schiller, Heine e tutta la teoria dei fervidi ingegni artistici e filosofici destinati a contendere alle genti del mondo latino il primato nella civiltà spirituale d'Europa....

Qui l'autore del forte libro fa sosta, come notturno viandante dinanzi al bel panorama che la prima luce mattutina gli svela: e noi gli auguriamo che l'entusiasmo faccia sempre dimenticare la fatica alla sua giovinezza ardita e operosa.

PIRRO BESSI.

OSVALDO GNOCCHI VIANI. — *Coscienza nuova.* — Un vol. in-16, pagine 136. — R. Bemporad e F.o - Prezzo L. 2.—.

Positivista, ma idealista, Osvaldo Gnocchi Viani non ha mai scompagnato dall'appello alla vita materiale l'apello alla vita morale; e se vuole liberati i cieli dagl'inutili fantasmi, vuole che sieno per altro riempiti i vuoti lasciati dalle vecchie fedi che si sfaldano. Egli vuole educare i lavoratori a considerare l'inestimabile valore della vita spirituale ed intellettuale, ed è organizzatore vero appunto perche è nello stesso tempo un educatore.

Coscienza nuova è un libro che continua e riassume cinquanta e più anni di opere; ed i varii capitoli scritti *pensando e amando* — come dice la dedica dell'Autore ai figliuoli — giustificano la sentenza di Giuseppe Ferrari, posta ad epigrafe: « Datemi la vostra coscienza; vi lascio tutti i tesori della terra; « voi li crederete vostri, ma io ne sarò il padrone. »

HENRI MAZEL. — *Pour causer de tout.* Petit Dictionnaire des Idées et des Opinions. — Un volume in-16, pag. 382. — Bernard Grasset, Editeur, 7, rue Corneille, Paris. - Prezzo Lire 3,50.

L'autore de la *Synergie sociale*, de *Quand les peuples se relèvent*, de *Ce qu'il faut lire dans sa vie*, pubblica ora questo piccolo, ma prezioso dizionario d'idee e di opinioni, tratto per la massima parte dalle cronache di scienza sociale, che l'autore pubblica da una diecina d'anni in qua nel *Mercure de France*. Il volume è interessantissimo, e, pur dissentendo talora dagli apprezzamenti del Mazel, non si può non ammirare la maniera profonda, spiritosa, spesso ironica, onde son fatti; per il che noi dobbiamo fare uno sforzo per non cedere alla tentazione di dar qui numerose citazioni dell'opera. In questa trovansi, non soltanto note di attualità o di biografia, ma anche riflessioni d'indole generale che possono importare a qualunque categoria di lettori; e se in minor parte soltanto vi si trova la critica letteraria, artistica, ecc. è da augurarsi che essa porga argomento ad un secondo volume.

ALTRE PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALL'CŒNOBIUM„

Prof. MARCO FELICE. — *La Meccanica dello Spiritismo.* 153 pag. in-8. G. B Paravia, Torino. L. 2.50.

E. CARPENTER. — *L'Amore diventa maggiorenne.* Traduzione di Guido Ferrando, 179, pag. in-16. Bocca, Torino. L. 3.—.

G. Pinardi e A. Schiavi. — *L'Italia Economica. Annuario della attività nazionale.* Pref. di Luigi Luzzatti. Anno II - 1908. XXIII. 652 pag. in-16. Società Editrice di Annuari, via Gesù, 12, Milano. L. 3.50.

G. Tyrrell. — *Lettre à un Professeur d'Anthropologie* (A much abused letter) avec Introduction, Notes et Epilogue. 101 pag. in-16. Librairie Nourry, 14, rue Notre-Dame-de-Lorette. Paris. L. 1.25.

La Vita di Gesù. Opera medianica dettata da lui stesso alla signora X. 2ª Ed. 220 pag. in-8. E. Volpi, via Principe Umberto, 198, Roma. Lire 2.25.

F. Jollivet Castelot. — *La Synthèse de l'Or. L'Unité et la transmutation de la Matière.* H. Daragon, 96, rue Blanche, Paris. L. 1.—.

K. Jungmann. — *René Descartes. Eine Einführung in seine Werke,* 234 pag. in-8. Fritz Eckardt Verlag, Leipzig. L. 8.—.

Preziosi Giovanni. — *Gl'Italiani negli Stati Uniti del Nord.* — Un vol. in-16, pag. 248. Libreria Editrice Milanese, Milano. L. 3.—.

Gnocchi Viani Osvaldo. — *Coscienza Nuova.* Un vol. in-15, pag. 136, R. Bemporad, Firenze. L. 2.—.

Guidi Angelo Flavio. — *Voci nella solitudine.* Un vol. in-16, pag. 196, Licinio Cappelli, Rocca S. Casciano. L. 2.—.

Coari Adelaide. — *Niccolò Tommaseo.* Un vol. in-16, pag. 158. Libreria Editrice Milanese, Milano. L. 2.—.

Gratry A. — *Le sorgenti.* Un volume in-16, pag. 270. Libreria Editrice Milanese, Milano. L. 2.50.

Adolfo Harnack. — *Il Monachismo. - Le confessioni di S. Agostino e il Discorso sulle relazioni che passano tra la storia ecclesiastica e la storia universale.* Prima trad. dal tedesco del Prof. D. Battaini. 256 pag. in-16. Società Editrice Apuana, Piacenza. L. 4.—.

G. E. Newman. — *Il Cardinale Newmann.* Sua vita ed opinioni religiose. Tradotta dall'inglese dal prof. D. Battaini. 342 pag. in-16. Società Editrice Apuana, Piacenza. L. 4.—.

Georges Daherme. — *Auguste Comte et son œuvre. Le Positivisme.* 127 pag. in-16. Giard et Brière, 16, rue Soufflot, Paris. L. 2,50.

Charles Albert. — *Qu'est-ce que l'Art?* 238 pag. in-16. Schleicher, 61, rue des Saints-Pères, Paris. L. 3.50.

Maria Stella. — *La Fonte di Ardenna.* Liriche. W. Modes, corso Umberto I, 146, Roma. L. 3.—.

Arthur Schopenhauer. — *Parerga et Paralipomena - Éthique, Droit et Politique.* Première traduction française avec Préface et Notes par Auguste Dietrich. 187 pag. in-16. Alcan, 108, Boul. Saint-Germain, Paris. L. 2.50.

Edmondo M. Dodsworth. — *Di alcuni aspetti men noti dell'attuale rinascita della Volontà.* Estratto dalla rivista «Ultra», anno II, n. 2, 3 e 4. 1908.

G. Zaccagnini. — *La vita a Costantinopoli.* 416 pag. in-16 della Collezione «La Civiltà Contemporanea» edita dai F.lli Bocca, Torino. L. 4.—

Herbert Spencer. — *L'Evoluzione del Pensiero.* Prima traduzione italiana di Guglielmo Salvadori. XI - 328 pag. in-8 della «Biblioteca di Scienze Moderne». F.lli Bocca, Torino. L. 10.—.

O. De Bézobrazow. — *Mission de la femme au XXème siècle.* — Opuscolo in-16. — Paris, H. Daragon, 96-98, rue Blanche.

— *Ricordo di Alessandro Vittoria, scultore trentino,* opuscolo in-16, con XXI riproduzioni delle sue opere. — Formiggini A. F., Modena. — L. 1.—, Estero L. 1.25.

De Reynold G. — *Le doyen Bridel et les origines de la littérature suisse romande.* — Un volume in-8, pagine 600. — Lausanne, Georges Bridel et C. L. 8.

A. Alberti. — *Carlo Darwin.* — Un opuscolo di 86 pagine in-16 della collezione «Profili». A. F. Formiggini, Modena. Prezzo L. 1, estero. L. 1,25.

Adolfo Simonetta. — *Le Canzoni della vita.* Un volumetto in-32, di 112 pagine. Tipografia dell'Umbria. L. 2.—.

Pantaleo Carabellese. — *Il criterio spenceriano di valutazione del sapere come disciplina educativa mentale.* — Nota critica. Un opuscolo di 12 pag. in-8 estratto dalla *Rivista Pedagogica* diretta dal prof. L. Credaro.

Etienne Giran. — *Le Christianisme progressif.* 144 pag. in-8 de la «Bibliothèque de Critique religieuse». E. Nourry, 14, rue Notre-Dame-de-Lorette, Paris. L. 2,50.

George Fonsegrive. — *Essais sur la connaissance.* L'inconnaissable dans la philosophie moderne — Généralisation et Induction — Le Kantisme et la pensée contemporaine — Certitude et Vérité. 270 pag. in-16, Librairie Lecoffre, Paris. Fr. 3,50.

Contessa Evelyn Martinengo-Cesaresco. — *The place of animals in uman though.* Un vol. in-8 grande, illustrato, di pag. 376. T. Fisher Unwin, Adelphi Terrace, London. Fr. 16.

Maria Pastore Mucchi. — *La donna e il problema dell'amore.* Opuscolo di 12 pagine. Società Tipogr. Editrice Nazionale, Torino.

Annie Besant. — *La necessità della educazione religiosa.* Conferenza tenuta a Madras il 25 febbraio 1908. Op. di 16 pag.

James Lindsay, D. D. — *Studies in european philosophy.* Un vol in-8 grande di pag. 358. Will. Blackrvood and Sons, Edinburgh. Fr. 15.

E. F. Berg. — *Dio concepito come bellezza.* Un volume in-18 di pagine XX-220, rilegato all'inglese. Casa Editrice del *Cœnobium* Lugano. L. 3.—.

Aia Aziz. — *Enseignement de la Philosophie Cosmique.* Première Série. 115 pag. in-8. Publications Cosmiques, 6, rue de la Pompe, Paris. L. 1.—.

ALBERT HOUTIN. — *Evêques et Diocèses*. Première Série. 112 pag. in-16. L. 1,25.

ALBERT HOUTIN. — *Evêques et Diocèses*. Deuxième Série. 183 pag. in-16. Presso l'Autore, 18, rue Cuvier, Paris, V. L. 2.—.

MILESBO (Avv. Emilio Bossi). — *I Clericali e la Libertà*. 353 pag. in-16. Tipografia Commerciale Moderna, Lugano. L. 1.50.

HENRI MAZEL. — *Pour causer de tout*. 381 pag. in-16. B. Grasset, 7, rue Corneille, Paris. L. 3,50.

Dalla Librairie Hachette & C., 79, Boulevard Saint-Germain, Paris :

FREDERIKA MACDONALD. — *La Légende de Jean-Jacques Rousseau rectifiée d'après une nouvelle critique et des documents nouveaux* (traduit de l'anglais par Georges Roth) Ouvrage renfermant 3 fac-similés du manuscrit de l'Arsenal. VI-279 pag. in-16. L. 3,50.

ALBERT LECLÈRE. — *L'Éducation morale rationnelle*. Ouvrage précédé de une préface de M. Luigi Luzzatti. 291 pag. in-16. L. 3,50.

PAUL GAULTIER. — *Reflets d'Histoire : Art et Histoire - Le Louvre - Versailles - Le sentiment de la nature dans les beaux Arts. L'art de la mise en scène - L'orfèvrerie dans ses rapports avec la richesse*. XXVIII-288 pag. in-16. L. 3,50.

Da Bloud & C. 7, Place Saint-Sulpice, Paris :

L. C. FILLION. — *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporaine*. Un vol. in-12 de la collection « Science et Religion ». Lire 0,60.

H. N. OXENHAM. — *Le principe des Développements théologiques*. Un vol. in-12 de la collection « Science et Religion ». L. 0,60 .

KASIMIR FILIO WIZE. — *Abriss einer Wissenschaftslehre der Aesthetik*. 177 pag. in-16. Verlag von R. Trenkel, Berlin.

WILLIAM JAMES. — *A pluralistic Universe*. Hibbert Lectures at Manchester College on the present situation in philosophy. 405 pag. in-8. Logmans Green, 39, Paternoster Row, London. L. 7.

ARCHER DE LIMA. — *L'anti-Homme*. Poème Dramatique A. Messein, Paris.

ANGELO MARIA TIRABASSI. — *Mater*. Versi. 110 pag. in-32. Sandron, Palermo. L. 2.

J. GUIBERT. — *Les croyances religieuses et les Sciences de la Nature*. 320 pag. in-16. Beauchesne et C., rue de Rennes, Paris. L. 3,25.

L'ABBÉ PH. PONSARD. — *La Croyance Religieuse et les Exigences de la Vie Contemporaine*. 272 pag. in-16. Beauchesne, Paris. L. 3,50.

ELIE RECLUS. — *Les Croyances Populaires. Leçons sur l'Histoire des religions professées à l'Université Nouvelle de Bruxelles*. Première Série. *La survie des Ombres*. Avant Propos par Maurice Vernes XXVIII-277 pag. in-8. Giard et Brière, rue Soufflot 16, Paris. L. 5.

JEANNE DE VIETINGHOFF. — *Impressions d'Ame*. 211 pag. in-16. Fischbacher, 33, rue de Seine, Paris. L. 3,50.

GERARD HARRY. — *Maurice Maeterlinck*. Avec une bibliographie, deux heliogravures, neuf autres reproductions et un facsimili d'autographe. 114 pag. in-16. Carrington, 21, rue d'Assaut, Bruxelles. L. 2,50.

EMILE BAYARD. — *L'Art du Bon Goût*. 433 pag. in-16, Garnier Frères, rue des Saints-Pères, Paris. L. 3,50.

LOUIS DUMUR. — *Les trois demoiselles du père Maire*. Roman 178 pag., illustrato da 58 disegni. Mercure de France, Paris. L. 3,50.

Dott. ALESSANDRO CLERICI (Dott. Ry). — *Come si deve mangiare*. 220 pag. in-16. Società Tipografica Editrice Nazionale Torino. L. 2.

F. V. FOERSTER. — *Cristianesimo e Lotta di Classe*. 394 pag. in-16. Società Tipografica Editrice Nazionale. L. 4.

ETTORE MARRONI (Bergeret). — *Albe e Vespri d'Asia*: Sul Mediterraneo - L'India - Su le coste cinesi - Al Giappone durante la guerra. 290 pag. in-16. Lattes e C., Torino. L. 3.

G. B. UGHETTI. — *Il dott. Valdina*. Romanzo per medici e clienti. 308 pag. in-16. Alberto Reber, Palermo. L. 3,50.

LODOVICO ALBA. — *Il figlio dello spirito*. Romanzo. 376 pag. in-16. Firenze, Tipografia Cooperativa. L. 3,50.

JORGE DEL VECCHIO. — *Los supuestos filosoficos de la nocion del Derecho*. Traduzione dall'italiano di Mariano Castano. 210 pag. in-8. Madrid, Hijos de Reus. L. 4.

EMIL P. BERG. — *Our Lord's preparation for the Messiahship*. 388 pag. in-32 rilegato bianco e oro. London, Stockwell, 29. Ludgate Hill.

RIVISTA DELLE RIVISTE

IMMORTALITÀ.

Se nello svolgersi della vita umana — scrive JOHN BASCOM in un recente fascicolo della **Bibliotheca Sacra** di OBERLIN (U. S. A.) — la dottrina dell'Immortalità ha guadagnato in comprensività e convinzione, è però ben lungi dall'essere stimolatrice, correttrice e consolatrice quanto dovrebbe essere, mentre non si possono profondamente e piacevolmente sentire, senza di essa, i migliori incentivi della vita. La brevità di questa scema importanza al concetto della dignità umana ed al carattere remunerativo delle virtù; nè la durata della razza basta a consolare la solitudine dell'individuo, anzi l'amareggia, poichè l'immortalità della razza non è che la mortalità accumulata dei suoi costituenti.

Però, anche qual essa è attualmente, la dottrina dell'immortalità conforta lo spirito umano, giacchè noi ci avviamo riluttanti alla tomba; il che vuol dire che è in noi l'immortalità, e che questa si sprigionerà dalla nostra natura per un mistero non maggiore di quello, pel quale si sprigionano dal seme il fiore ed il frutto. L'immortalità non è così strettamente connessa col mondo fisico, da poterne fare argomento di esperienza o predizioni; nè altro possiamo dire in proposito, se non che nulla nel mondo presente giustifica la negazione di un altro mondo più alto. Ma poichè noi viviamo in un mondo fisico, nel quale tante delle nostre predizioni si fondano su quanto vediamo e tocchiamo, non è meraviglia che noi sentiamo il bisogno di fondamenti reali per provare l'immortalità.

Un'altra delle ragioni, per le quali la fede nell'immortalità non si è fatta strada che lentamente fra gli uomini, è la difficoltà di separare la verità dall'errore e le credenze razionali dalle fantastiche, quando per tanto tempo sono rimaste mischiate; e se la verità non è che una piccola parte di un complicato sistema di errori, facilmente si perde fra le superstizioni. La vita futura, sostenuta dai sogni, ha fatto credere negli spiriti e nella maligna influenza dei morti sui vivi; ha fatto credere a punizioni orribili ed a piaceri sensuali; ha riprodotto insomma le follie e gli errori della vita presente. Da ciò è nata la tendenza ad abbandonare la nozione dell'immortalità come centro di nozioni confuse e contradittorie; la qual tendenza è stata accompagnata da un movimento, che, sotto il nome di scienza, ha richiamato l'attenzione sui fatti fisici, come se la dottrina angusta dell'immortalità potesse esser provata da fatti di carattere disputabile, vago ed incerto. Se l'immortalità esiste, è così profondamente vera, da non potersene addurre prove insufficienti e secondarie; ed anche S. Paolo sbagliò nel ritenere come prova della resurrezione della carne la resurrezione di Cristo, fatto che proverebbe piuttosto il contrario, potendosi esso considerar come un evento secondario concesso a pochi.

Qual'è dunque il fondamento della nostra fede, il fondamento universale ed atto ad esser compreso da tutti? A noi sembra che esso debba trovarsi nell'elemento etico, il quale è la principale caratteristica della natura umana. Non si può trovare fra due cose maggior differenza che tra una linea di condotta che miri all'appagamento degli appetiti e delle passioni, ed un'altra che segua gli impulsi etici.

La dottrina dell'evoluzione è divenuta oggi la nota dominante nel mondo; ma la sola evoluzione aperta all'uomo è quella di una vita etica più pura, più alta, più comprensiva. Se la evoluzione si è compiuta finora, possiamo esser certi che la sua tendenza creatrice non è esaurita, e che delle fasi di vita ancor più alte coroneranno tutto quel che già fu.

La dottrina di un puro intelletto a centro del mondo — la dottrina del deismo — è una garanzia d'immortalità; e quanto più consideriamo l'universo secondo questa nozione, tanto più troviamo che le idee etiche debbono servir di controllo. Nella mente divina l'ordine spirituale è il vero scopo, il vero segreto della creazione; ed appunto ragionando di tale ordine si giunge alla dottrina dell'immortalità, della cui prevalenza e della cui forza sempre crescente non si può dubitare. E quale ne è la forza razionale?

Quando consideriamo il progresso del pensiero umano, vediamo subito

che nel conflitto tra la fede e la negazione, la fede ha guadagnato largamente nel campo delle cognizioni, e che la negazione non fa che preparare la via a credenze nuove. Il progresso del pensiero è un correttivo; ma perde il suo valore, quando perde movimento. I più costanti, i più progressivi, i più fruttuosi procedimenti del pensiero, appariscono nel mondo civile e sociale, nel mondo spirituale; e l'incremento continuo della civiltà non significa altro che un comprendere sempre meglio le necessità umane e l'opera scambievole in relazione con essa.

Per la maggior parte degli uomini la dottrina dell'immortalità non è una convinzione personale, ma un sentimento convenzionale; e allora non si può inalzarsi dai fatti fisici all'oltre tomba, e l'ignoranza e il dubbio soprafanno ogni movimento.

La storia ci prova che sempre è esistita l'idea di una vita futura in relazione con le condizioni della presente: gli attivi ed i valorosi hanno desiderato un più largo campo alle loro qualità, e quelli che obbedivano ad impulsi più sensuali, si sono ripromessi piaceri di questo genere.

La dottrina dell'immortalità può avere differente forza persuasiva, secondo la persona e secondo le esperienze; e chi attraversasse il mondo, camminando colle mani e coi piedi, non giungerebbe a trovare il Regno dei Cieli.

Il fondamento della credenza ed il senso della realtà sono grandemente modificati, quando si garantisce l'immortalità come una vita etica, come il compimento della vita spirituale; mentre come dogma, la dottrina dell'immortalità ha solamente una convinzione dogmatica, e non vitale. Noi cresciamo nella convinzione dell'immortalità, e questa diventa l'interpretazione della nostra vita intera; la possediamo e ne siamo posseduti, perchè è la forte e consolatrice attitudine dell'anima verso se stessa. Le convinzioni non provengono dal di fuori, conformandosi ai fatti che ad esse danno origine; bensì vengono prodotte dall'attività della mente nel mondo. Il senso della realtà non è dato alla mente da un'altra mente, ma è il prodotto della propria esperienza. La natura e il fondamento dell'immortalità, la certezza dell'immortalità, diventano convinzioni dell'anima per mezzo dell'esperienza e della prova.

Noi non aspettiamo un'adeguata dichiarazione dell'immortalità, aspettiamo un'esperienza convincente della sua vera natura; e finchè non si spieghino interamente gl'impulsi etici, non potremo liberarci dall'esitazione e dall'incertezza.

Quando conosceremo la natura e le condizioni dell'immortalità, questa ci apparirà come una visione celeste, come la proiezione della vera potenzialità dello spirito nel campo che ha dinanzi; ma senza questa rivelazione interiore, qualunque asserzione di una vita futura lascia inappagata la mente, tanto per la forma ed il significato dell'immortalità, quanto per le immagini e gl'incentivi associati con essa. Noi crediamo ed acquistiamo la sapienza della fede per mezzo di una più profonda, più larga e più vitale comprensione della vita che già possediamo; mezzo spirituale, che è la sola via per giungere alla vita dello spirito.

EL. P.

LE TENDENZE DELLA METAPSICHICA.

Chiunque si occupi di Metapsichismo, scrive LAURA FINCH, negli **Annals of Psychical Science** conosce le fasi degli studi psichici; e quindi basterà a determinare l'orientazione del presente un rapido riassunto storico.

La Metapsichica ha dato origine a due scuole opposte, che sono il *Misticismo contemporaneo* nelle sue varie forme, e le scienze ufficiali della *Patologia* e della *Psichiatria.*

Nel Metapsichismo o spiritismo, non c'è altro di nuovo che il sistema metapsichico fondato sui fatti dello spiritismo; anzi, per esser più esatti, la sola cosa nuova è l'estensione contemporanea dello spiritismo, che sotto certi aspetti può dirsi avere nella nostra società civile, scettica, materiale, la parte stessa che ebbe, nel secondo e terzo secolo dell'èra nostra, il cristianesimo nascente. Infatti, esso risponde ad un bisogno generale; e pei cuori semplici, per le anime poco complicate, per le intelligenze che non suppongono la complessità della vita, sodisfa i bisogni religiosi del nostro tempo. L'estensione che va prendendo lo spiritismo è uno dei più curiosi fenomeni dell'epoca attuale, e sembra il principio di una vera e propria religione chiamata ad alti destini.

Per molto tempo, la Metapsichica rimase nel campo della credulità, attribuendo qualunque piccolo fenomeno all'azione diretta degli spiriti; ma dal 1878 in poi i fenomeni furono sottoposti all'osservazione rigorosa, e così nacquero le società di ricerche psichiche di Londra, di New York, ecc., e la tendenza della Metapsichica si fece sempre più scientifica.

Viste le fasi per le quali è passata la storia della Metapsichica, è lecito chiedersi se questa prenderà d'ora in poi una orientazione diversa, e quali ne saranno le conseguenze scientifiche, morali e religiose.

Poichè le scuole teosofiche e religiose, coi loro metodi affatto contrarii ai metodi scientifici, non sono giunte a nulla di definitivo, è chiaro che la metapsichica non farà progressi dal lato della teosofia e della religione; giacchè, date le condizioni del nostro spirito e delle nostre conoscenze, non c'è altro mezzo di ricerca che l'analisi metodica dei fenomeni. La metapsichica dovrà dunque procedere come le scienze classiche, e non stabilirà che quelle teorie che potranno fondarsi sopra un certo numero di fatti autentici; e per lo studio dei fenomeni, fra i tre metodi che si possono seguire, cioè il tradizionale, l'empirico e lo sperimentale, sceglierà quest'ultimo, e lo applicherà con perseveranza e lucidezza di mente, sventando le frodi e lealmente ammettendo come possibile tutto quello che la fisica e la matematica non possono dimostrare impossibile.

Allora la scienza metapsichica ci farà conoscer un gran numero di fatti che ora ignoriamo, e ne sarà modificato il concetto che abbiamo del mondo. L'aspetto della natura, le leggi della fisica, i principî della fisiologia saranno interamente mutati; non spariranno le antiche leggi, ma ad esse se ne sovrapporranno delle nuove, la cui importanza supera le nostre speranze e la nostra imaginazione.

Anche dal punto di vista della *morale* e della *religione,* la metapsichica avrà conseguenze serie.

Prima di tutto, mostrando la debolezza e la meschinità dell'uomo, non che la fragilità delle nostre pretensioni, essa ci pone nella nostra vera situazione cosmica; e, diminuendoci nel nostro orgoglio individuale, ci aumenta nel nostro orgoglio umano.

Inoltre essa ci dà coraggio. Bisogna infatti riconoscere che non c'è nulla di più impopolare di una tale scienza, nulla che più si presti alle beffe, ai sarcasmi, alla iniqua diffidenza; e quindi chi ha il coraggio di professarla e di sfidare gli scherzi offensivi e di lasciarsi considerare mezzo matto, si nobilita e rafforza il proprio carattere.

Supponiamo finalmente che i fatti della metapsichica ci conducano all'ipotesi della sopravvivenza. Allora tutta la morale cambierà aspetto, non dovendo noi preocuparci di quanto abbiamo intorno, ma solamente di quel che diverrà il nostro io. Certo, questo futuro io è assai incerto per ora; ma è già molto averne intraveduto la possibilità della persistenza, e, coll'ammettere che possa venir dimostrata, si concepisce già una morale ben differente dall'attuale morale utilitaria. Nonostante le sue tendenze scientifiche, la metapsichica dovrà evolversi verso un'idea religiosa; ma un'idea religiosa che bisogna saper comprendere, per non ricadere nel dominio delle religioni ormai morte.

Nella nuova religione bisognerà considerar come centro l'uomo, o meglio l'anima umana, e per giungervi occorreranno lavoro lungo, illimitata pazienza, coraggio a tutta prova. Ma che importano la fatica e i pensieri? La causa è tanto bella che bastano l'onore e la gioia di difenderla.

EL. P.

LE SORGENTI PSICOLOGICHE DEL PENSIERO DI W. JAMES.

Nel suo recente libro: *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking,* William James dimostrava che la scelta di una filosofia non dipende da considerazioni logiche, ma sopratutto dalla proiezione della personalità, del temperamento individuale. Questa equazione personale il prof. EDWIN TAUSCH l'ha studiata accuratamente nell'opera stessa del psicologo americano; il suo articolo del **Monist**: *F. James, The Pragmatist, a psychological Analysis* è la riduzione del sistema del James in termini di psicologia genetica. Il segreto del pragmatista è nella radice profonda della personalità. Edwin Tausch, distinguendo nel pragmatista un metafisico, e uno scienziato, trova al cuore delle tendenza pragmatistiche un evoluzionismo utilitario. Ma bisogna notare però che questo empirismo utilitario ammette coll'esperienza sensoriale una esperienza emozionale e volontaria (spirituale). Questa esperienza esplica il volontarismo etico del James; il carattere morale della volontà dà alla sua metafisica un aspetto «personalista». Il prof. Tausch analizza con esattezza l'attitudine anti-intellettualista di James e pensa che l'amarezza delle polemiche del professore di Haward contro le dottrine razionaliste è spiegata dal rifiuto di distinzione fra l'attitudine scientifica e l'attitudine teologica. Bisogna separare il pragmatismo scientifico veramente empirista dal pragmatismo metafisico (etico-volontarismo). Questo studio, scritto del resto da un punto di vista simpatico, sembra una analisi accurata delle sorgenti psicologiche del pensiero di James.

Nello stesso fascicolo del *Monist*, il psicologo J. SEBAU studia brevemente le *origini psicologiche della religione*. Le emozioni primitive della vita religiosa hanno le loro cause nel timore e nell'amore rispettoso. Il carattere dello sviluppo religioso è la sostituzione graduale dell'amore al timore nei culti. La religione primitiva implora i cattivi spiriti e venera i buoni; queste due forme del culto sono nelle origini inseparabili.

PAUL CARUS (*A Postcrispt on Pragmatism*) critica la concezione pragmatista della verità, osservando con ragione che la nuova dottrina è ancora molto plastica e non può avere oggi la coerenza di una filosofia compiuta. Secondo P. Carus il pragmatismo, come metodo psicologico, è vero; ma bisogna rifiutare le sue pretese di nuova filosofia.

Nella conclusione di un articolo sulla *classificazione delle religioni*, DUREN J. H. WARD stabilisce che uno studio scientifico completo della religione deve esaminare i problemi sotto i tre aspetti storico, etnologico e filosofico (psicologico).

E. D.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA E IL PROTESTANTISMO CONTEMPORANEO.

Nella conclusione del suo studio sull'*Esperienza religiosa e il protestantismo contemporaneo* in **Annales de Philosophie chrètienne**, D. SABATIER ha definito dal suo punto di vista, l'essenza del protestantismo. Secondo questo autore, il protestantismo è nel suo fondo una concezione intellettualista della religione, soprattutto nelle sue forme pseudo-fideiste, simbolistiche, anti-intellettualiste. Il cattolicismo accetta le antinomie della realità e crede all'unità di questa sintesi complessa; il protestantismo ha «la superstizione delle idee chiare e distinte», è dominato dallo spirito di semplificazione. Il cattolicismo è un realismo; il protestantismo è idealista; saggio di riduzione all'unità, «logificazione dei reali; è una dottrina stretta e sistematica, negante vari aspetti delle cose.

IMBAT DE LA TOM, nel suo articolo: l'*Humanisme chrétien* negli stessi ANNALES, studia i legami dell'umanismo e della tradizione cattolica. Bisogna denunciare l'assimilazione falsa dei principî umanisti col metodo della Riforma: l'umanismo soleva essere cattolico, e era cattolico per la sua obbedienza all'autorità, per il suo spirito d'armonia e d'equilibrio, in conformità colle abitudini tradizionali di pensiero e d'azione. Lo spirito della Riforma è molto distinto dallo spirito umanistico; gli umanisti primitivi, criticando gli abusi, cercavano la dottrina. Del divorzio fra il cattolicismo e la cultura classica son derivati insieme un nuovo paganesimo e una filosofia scettica; dalla separazione della Bibbia e della cultura antica nacquero i dogmi severissimi del peccato e della predestinazione del luteranismo.

E. D.

L'HEGELIANISMO E LA VITA PRATICA.

G. R. DODSON nel numero del 24 Giugno a. c. del **Journal of Philosophy, Psycology and Scientific Methods** narra brevemente la storia d'un movimento hegeliano cominciato nel 1859 e finito nel 1893 a S.t Louis, che

ebbe per organo il *Journal of Speculative Philosophy* e per principali rappresentanti Brockmayer e Harris.

Il programma della rivista accennava all'immenso movimento religioso che si manifestava in America e in Inghilterra. La tendenza a romperla con ciò che è tradizionale (proseguiva) e ad accettare solo quello che ha interesse per l'anima e trova in ciò la sua giustificazione, è assai attiva, e può terminare solo col chiedere che la Ragione scopra e stabilisca una base filosofica per tutte le grandi idee che sono insegnate come dogmi religiosi. Così, accanto al naturalismo di uomini come Renan comincia a diffondersi una scuola di mistici. L'abisso tra la fede tradizionale e la convinzione intellettuale non può essere superato rinunciando a quest'ultima, ma solo facendola diventare, coll'approfondirla, intuizione speculativa...

Interessante è notare, come secondo l'autore dell'articolo che riassumiamo, l'hegelianismo abbia avuto sui suoi seguaci di S.t Louis, e possa avere in generale, un influsso singolarissimo; quello di rendere notevolmente atti alla vita pratica.

Il Dodson osserva che tutti gli hegeliani di S.t Louis riuscirono in sfere svariate, in politica, negli affari, nella vita professionale. Brockmeyer come governatore rese grandi servigi al suo stato, e il D.r Harris raggiunse un posto elevato nel campo dell'educazione pubblica.

Il Dodson si domanda: ottennero forse essi questi successi pratici, non in grazia, ma non ostante, la loro filosofia? E risponde di no. Il loro successo è dovuto in gran parte all'impiego di concetti hegeliani. Gli americani vivono in un'atmosfera di amore per la pratica e di disprezzo per la speculazione, e quindi non hanno generalmente alcuna ammirazione per Hegel. Eppure rimarrebbero stupefatti di scoprire che la dialettica di Hegel è semplicemente la formulazione dei principî che essi conoscono e applicano intuitivamente e a cui devono in larga misura i loro successi pratici.

Infatti, la vita è un'arte, e quindi più complessa di qualsiasi scienza. Essa non è mai l'espressione di un singolo principio, ma sempre fondamentalmente una conciliazione di interessi. Per vivere bene, felicemente e con successo, è necessario riconoscere e rendere giustizia alle tendenze egoistiche e a quelle altruistiche, allo spirito di sacrificio e a quello di sviluppo di sè. Come lo spirito umano è il teatro d'un numero immenso di impulsi, di istinti, di desiderî e bisogni, che devono essere organizzati e collocati ciascuno al loro posto perchè si formi una personalità; così la società è l'organizzazione di molti interessi, nessuno dei quali è senza significato. L'uomo che non riesce deve spesso il suo insuccesso alla sua tendenza a considerare le opposizioni sociali, con cui si trova in conflitto, come assolute, piuttosto che come complementari. Egli non è conciliante, perchè nega ogni ragione a quelli che differiscono da lui, e quindi si crea irreconciliabili antagonismi che abbattono i suoi piani. E se è un riformatore, egli è un fanatico e considera quelli che non lo seguono come l'incarnazione del male.

Per tale fanatismo non pratico e futile la concezione di Hegel è una cura reale. Perchè Hegel mira appunto alla conciliazione dei contrarî, a stabilire che per scorgere una cosa nella sua vera luce dobbiamo vederla nelle sue relazioni, che tutto ciò che è finito è provvisorio, che gli oggetti

e le istituzioni a cui noi diamo tanto peso sono solo fasi d'un processo, e che nessun antagonismo è assoluto.

Qui sta non solo l'originalità dell'hegelianismo, ma anche la sua utilità pratica. Essa legittima i compromessi che il successo della vita pratica richiede. L'uomo che è abituato a considerare gli aderenti di altri partiti religiosi e politici come rappresentanti di concezioni le quali sono piuttosto complementi che non assolute negazioni delle sue, può onestamente combattere per la verità che ritiene opportuna e importante, eppure riconoscere con perfetta sincerità che quelle che gli son opposte probabilmente non sono destituite di qualche diritto e ragione.

G. R.

DIVERSE TEORIE MORALI.

VICTOR EGGER nella **Revues des Cours et Conferences** di Parigi continua la sua sapiente esposizione delle diverse teorie morali, sintetizzando in dottrine le opinioni sparse, talvolta tacite, in cui consentono questi o quelli tra gli uomini. Nel n. 29, egli riassume alcuni casi di coscienza che si risolvono colla *dottrina* del Non Male.

Supponiamo, egli dice, un uomo agiato, onesto, filantropo, che abita una piccola città e che ha messo da parte cinquemila lire per un'opera buona. Egli ha due vicini, due piccoli commercianti che un giorno, quasi nella stessa ora, si presentano a lui. Il primo gli narra che, fino ad oggi, egli fece sempre correttamente i suoi affari, guadagnando appena ciò che gli bastava per vivere; ora egli ha fatto una felice invenzione che moltiplicherebbe le sue entrate, darebbe lavoro a molte persone; ma gli occorrono cinquemila lire per mettere in esecuzione la scoperta e lanciarla. — L'altro negoziante confida al suo interlocutore che, quantunque avesse sempre vissuto modestamente, i suoi affari hanno preso una cattiva piega; sta per esser dichiarato fallito se non trova da farsi prestare cinquemila lire.

Qual è il dovere del filantropo? Egli concepirà il suo dovere in modo da esser approvato da tutti; quindi nessuna esitanza; è al secondo dei suoi vicini che regalerà o presterà le cinque mila lire. Se le avesse date al primo, sarebbe biasimato da tutti. Tale è la soluzione che ogni onesto uomo darà a questo problema.

Altro esempio. Una crisi commerciale colpisce una grande città. Due banche falliscono e chiudono gli sportelli. L'una aveva per clienti i ricchi, l'altra riceveva le economie dei lavoratori. Su quale banca cadrà la collera della pubblica opinione? Se lo Stato, o un sindacato di banchieri può salvarne una sola, la pubblica opinione chiederà che si salvi la banca dei lavoratori. Se ciò accade, il risultato sarà di avvicinare dal punto di vista della fortuna i clienti delle due banche: i ricchi saranno meno ricchi, ma i poveri non saranno più poveri: l'eguaglianza, ecco ciò che sembra desiderare l'opinione comune, poichè il danaro è considerato come un equivalente della felicità, o almeno un mezzo per raggiungerla. Così, nel primo esempio, il filantropo agirà in modo che i due richiedenti restino piccoli commercianti impacciati quali sono: egli manterrà la loro eguaglianza.

Ecco un terzo esempio. Quando un fanciullo è ammalato, i genitori trascurano l'educazione e persino l'igiene dei loro altri figliuoli: ad un bambino delicato, difficile da allevare, vengono, più o meno, ad esser sacrificati

gli altri. Ne risulta che i figliuoli saranno press'a poco eguali, quelli che avevano molta forza fisica e intellettuale, essendo poco curati, non faranno nella vita tutto quello che avrebbero potuto fare se fossero stati colmati di cure; e colui che era debole, essendo stato molto curato, raggiungerà il livello degli altri.

Un ultimo esempio confermerà i precedenti. Se, in conseguenza d'un infortunio, un chirurgo si trova in presenza di parecchi feriti, egli si occupa dapprima di quelli che sono più gravemente colpiti; supponiamo che, grazie alle sue cure immediate, egli li salvi, mentre gli altri, curati più tardi abbiano per questo ritardo, aggravato il loro stato, il risultato sarà che tutti i feriti resteranno infermi, mentre che, se il chirurgo avesse proceduto nell'ordine inverso, i feriti gravi sarebbero morti, i meno feriti avrebbero potuto guarire perfettamente. Ma il dovere d'un chirurgo e l'opinione morale comune vogliono che ci si occupi dapprima dei più gravemente colpiti, sia pure col rischio di restituire alla società uomini egualmente infermi.

Tale è l'opinione comune in questi casi. L'opinione comune è diretta da un principio di cui la formula logica è: « *il non male vale meglio del bene* ». Questo principio si applica rigorosamente ai casi precedenti. Quando si cura un fanciullo malato, si lavora per il non-male; se, al contrario ci si occupa d'un fanciullo sano, per renderlo ancor più forte o per educarlo, si lavora per il bene. Ma questo principio, *il non-male vale più del bene* è falso, teoricamente, è assurdo; è evidente che il bene è moralmente superiore al non male, e che, dunque, vale meglio.

Correggiamo questa formula; una volta rettificata essa si adatterà ai fatti e non stuonerà più colla logica. Ciò che è vero è che il non-male è preferibile al bene se i due casi si presentano insieme ad una volontà, come concorrenti immediati per un avvenire prossimo, se, dunque, bisogna scegliere tra loro. Non che il non-male valga di più; ma bisogna cominciare da esso. Nel comandamento morale, non vi è solamente il bene da fare, il quale ha, teoricamente, più o meno valore, una maggiore o minore bontà intrinseca; vi è pure un certo ordine temporale di mezzi e di fini in virtù del quale i doveri sono classificati nell'avvenire. Questo ordine è l'ordine pratico dei doveri; cambiarlo, è violare quella logica speciale che è propria della morale. Secondo questa logica bisogna lavorare prima per il non-male, poi per il bene. Anzitutto distruggi o impedisci il male, se ne sei capace; poscia, se ti resta danaro, agio, forza, farai il bene; salvare il bene che esiste, ecco il primo dovere in ordine di tempo e nell'ordine pratico; fare meglio ciò che è bene, fare il bene che rimane da fare, ecco il secondo.

Il buon senso di tutti i paesi in tutte le epoche ha applicato questo principio. Ercole ha meritato l'Olimpo distruggendo i mostri; Prometeo e Cadmo non sono divenuti dei, poichè anzitutto importa distruggere i flagelli. Un grande artefice del non-male nel XIX secolo fu Pasteur; egli avrebbe potuto impiegare il suo genio ad inventare ciò che noi chiamiamo comunemente progressi (telefoni, automobili, applicazioni elettriche); nessuna invenzione gli avrebbe valso la gloria che circonda il suo nome.

L'Europa moderna la pensa dunque come i Greci antichi.

Abbiamo dunque quattro imperativi: 1° non agire per il male; 2° non

agire per il non-bene, contro il bene; 3° agisci per il non-male contro il male; 4° agisci per il bene. Essi hanno una gerarchia: l'uno comanda ciò che bisogna fare *anzitutto*, l'altro dice ciò che bisogna fare *sopratutto*. Il non-male è la condizione logica e la condizione reale o pratica, dunque il mezzo del bene. Il bene è il fine.

L. R. P.

LA SITUAZIONE RELIGIOSA NELLA SVIZZERA.

Nel numero di aprile del **Süddeutsche Monatshette** leggiamo un articolo interessante sulla situazione religiosa nella Svizzera. È dovuto alla penna di quello *Spectator novus* che, riprendendo lo psudonimo e quasi direi lo spirito di F. S. Kraus, ci dà ogni mese così importanti studî sulle varie questioni che preoccupano il mondo religioso e religioso-politico ai nostri giorni.

L'A. non si occupa della parte cattolica della popolazione, perchè il cattolicismo vi mostra scarsissimi tratti originali, mentre il protestantesimo — forse anche a causa dell'infiltrarsi dell'elemento cattolico in cantoni che sino al presente erano prettamente evangelici attraversa adesso un periodo di crisi, che ha reso di attualità ed imperiosa la questione della separazione della Chiesa dallo Stato.

Poichè è davvero da maravigliarsi quanto questo paese che, in altri campi è così avanzato, od almeno si regola secondo i criteri più moderni, sia ancora indietro in fatto di relazioni fra lo Stato e la Chiesa.

Innanzi tutto le chiese sono organizzate cantonalmente, mentre manca una chiesa nazionale svizzera, ma nei cantoni protestanti questa organizzazione è costituita contro ogni concetto di ordinamento ecclesiastico e contro ogni canone giuridico. Non esiste un principio che regga le relazioni con lo Stato, perchè queste vanno cambiando secondo che le circostanze lo richiedano: onde dappertutto inconseguenze, compromessi illogici, sopravvivenza di norme assolutamente in contrasto con i tempi moderni, ecc. Ma se non si è ancora avuto un movimento in favore di una riforma è perchè nessuno ne sentiva il bisogno. La classe media, che è poi la dominante e che si compone della borghesia delle città e dei contadini più agiati, appunto perchè è la dominante, ha potuto negli scorsi anni imprimere alla chiesa quasi direi un carattere di sua scelta, e le sue aspirazioni si possono riassumere tutte qui: restare scevra da contese confessionali o settarie, da ogni fanatismo — onde una certa inclinazione alla libertà di coscienza —; mantenere il carattere religioso all'educazione del popolo in generale e della gioventù in particolare. Ne segue questo, che un parroco non è mai disturbato a causa delle sue opinioni religiose o politiche: e ad esempio mentre non potrà non sollevare universale biasimo il fatto di un socialista militante divenga membro del Governo, un parroco anche, se ascritto al partito o se ateo o panteista, non avrà mai noie nell'esercizio del suo ministero. A Zurigo, ad es., c'è un parroco che cerca di celebrare meno battesimi e meno matrimonii che può, e nessuno ne lo ha finora biasimato.

Per quanto riguarda poi la classe così detta intellettuale, l'incredulità

e l'indifferenza vi sono diffuse come in ogni altro paese, ma non se ne è fatta mai, come succede per esempio agli Stati Uniti, un'arma di offesa.

La classe media di cui abbiamo parlato trova naturalissimo che lo Stato, benchè per principio arreligioso, appoggi materialmente l'attività della Chiesa. Non ritiene contraddittorio con la essenza stessa dello Stato che questo tenga ai suoi stipendi degli insegnanti di religione e dei cappellani militari. Quale sia la religione che questi inculcano ai giovinetti e ai soldati, poco importa: l'essenziale è che ogni questione confessionale e controversa sia messa da parte. I pretesi diritti dei liberi pensatori e delle sette vengono quindi completamente ignorati.

Stando così le cose quale è dunque il fatto che ha portato sul tappeto la questione della separazione? Essa non era desiderata nè dalle singole sette, nè dai seguaci della teologia liberale, dai così detti «riformisti» che specialmente nella Svizzera francese ed a Basilea sono piuttosto numerosi. Sì i conservatori che i riformisti appartengono ufficialmente alla stessa Chiesa, ma differiscono nella loro azione sociale come nella loro concezione teologica. Eppure è evidente che non furono i riformisti che misero avanti la questione, perchè dalla separazione della chiesa dallo stato essi hanno tutto da perdere. Ebbene, l'impulso venne dai cattolici: fu una conseguenza sia dell'aumento notevolissimo dell'elemento cattolico in città come Ginevra e Basilea, prima completamente protestanti, sia della politica dei radicali a riguardo i vecchi cattolici, che furono favoriti dovunque a scapito dei cattolici romani, con concessioni, privilegi, ecc. I cattolici romani che crescono continuamente di numero vedono per ciò come unica via per arrivare all'affermazione dei loro diritti la separazione della Chiesa dallo Stato, da uno Stato che li avversa favorendo i vecchi cattolici, i quali a dir vero sono piuttosto scarsi di numero.

E il primo cantone ad approvarla — benchè a scarsa maggioranza — fu il cantone di Ginevra (30 giugno 1907), mentre il cantone di Neuchâtel l'aveva respinta per timore della supremazia dei «môniers». Il popolo ginevrino ha agito, votando la separazione, nello spirito di Calvino più che non coloro che la avversavano.

A Basilea non si anderà per ora tanto in là: lo Stato vede possibile una posizione più indipendente per la Chiesa, e si tratta anche di concedere una sovvenzione alla comunità cattolica romana. Questa, dal suo lato, ed i liberi pensatori dall'altro, si oppongono ad un tal compromesso.

Ma i socialisti e i conservatori adesso si sono dichiarati favorevoli alla separazione, perchè vedono che se anche si adottano mezze misure ci si dovrà poi pur sempre venire.

Per ciò che riguarda gli altri cantoni, non c'è nulla di preciso: certo che se a Basilea si votasse la separazione, se ne comincerebbe a parlare anche altrove: ciò avverrà sicuramente, e prima che negli altri, nei cantoni di Berna, Lucerna e Zurigo.

U. F. d. G.

LA SCIENZA MISTICA DI FRONTE AL MONISMO.

La **Neueve Metaphysische Rundschau** pubblica con questo titolo uno studio che viene molto a proposito a porre nella sua vera luce il movimento

modernissimo che siamo d'accordo nel designare col nome di «nuovo idealismo» o di «scienza mistica». Uno dei migliori storici della filosofia dei nostri giorni, il Koeber, dice che questa nuova direzione del pensiero umano, sulla quale ogni giudizio sarebbe ancora prematuro ed ogni condanna stolta in sommo grado, potrebbe chiamarsi il Neo-platonismo del secolo XIX.

L'A. dell'articolo, pur trovando che questo apprezzamento del Dr. Koeber è molto lusinghiero ove si voglia riflettere quale gloria si diffonda ancor oggi intorno al nome di neoplatonismo, dice con ragione che nella ricerca delle prime origini dell'attuale movimento idealista si potrebbe andare a vero dire molto più in addietro nei secoli e nella storia della civiltà umana che non i primi centennii della nostra êra. Si potrebbe cioè risalire sino alla filosfia vedanta ed oltre, come lo dimostrò già lo Johnston. La moderna «scienza del soprasensibile» come anche la si può chiamare, si viene però sempre più liberando dei veli che sono il necessario retaggio di un'epoca nella quale il pensiero filosofico era forzatamente in connessione intima col pensiero religioso. Già Carlo Du Prel, l'autorità del quale nessuno pone in dubbio, fece un primo abbozzo di un nuovo sistema di filosofia monistica trascendentale, basandosi sulle scuole indiane da un lato e su Kant, Schopenhauer ed Ellenbach dall'altro.

Ma scopo precipuo dei moderni pensatori era quello di non rimanere nel campo della filosofia pura, ma di discendere, se si può dir così, nel dominio della pratica, di iniziare cioè una ricerca sperimentale con nuovi criterii. La filosofia astratta non ha alcun valore per la vita quale deve esser vissuta, ed ai nostri giorni se essa non vuol perdere affatto ogni significato deve basarsi sulla scienza positiva.

Già con la pubblicazione del libro del Prof. Pauly sul darvinismo e lamarchismo la scienza naturale odierna ha ricevuto un impulso nuovo in una direzione che fino ad ora non aveva mai battuto, direzione combattuta dallo stesso Häckel, ma non perciò men vera e meno accettata con entusiasmo da molti studiosi. Ebbene, questo Neo-lamarchismo formerà, anzi ha già cominciato a formare il tratto di unione fra le concezioni scientifiche di qualche anno fa e quella che noi chiameremo la scienza mistica. Uno dei pensatori che più simpatizzano con questo movimento è il Prof. Unhold, il quale con la pubblicazione appunto del suo studio sul «Significato del Monismo per la vita pratica» ci offre un punto importantissimo che forma precisamente il tratto di unione di cui parlavamo poco fa.

Egli distingue tre direzioni principali della filosofia monistica:

a) la meccanica, che riconduce ogni fenomeno a cause meccaniche e cerca di spiegarlo con processi fisico-chimici;

b) la psichica, che mette in evidenza l'azione delle forze psichiche nell'economia del mondo e della vita;

c) la critica, che proclama: l'unità della vita, la progressiva evoluzione dello spirito in tutti i gradi dell'esistenza, il fatto che le leggi della vita organica valgono anche per la vita umana e sociale.

I rappresentanti della nuovissima direzione del pensiero accolgono con simpatia le tesi del monismo psichico e del monismo critico, perchè non vi trovano alcuna contraddizione con i dati stessi che la loro esperienza ha

dimostrato esatti. Poichè essi, guidati dal concetto strettamente scientifico, non ammettono che quanto il metodo positivo, strettamente applicato in tutta la sua importanza, viene loro man mano dimostrando.

La scienza ufficiale, che segue sempre passo passo, pur essendo soggetta a molti errori ed a ritornare spesso sul proprio cammino, vedrà a breve distanza di tempo per alcune asserzioni, a maggiore per altre, quanto la scienza mistica ha già dimostrato, e ciò ad uso degli studiosi che per le loro speciali condizioni mentali non possono ancora spingersi dove altri godono già di un orizzonte molto più vasto e libero.

U. F. d. G.

UNA CRITICA AL METODO DI LOISY.

G. P. B. e J. Chevalier esaminando negli **Annales de Philosophie chrétienne**, il metodo del Loisy (*Evangile synoptique*) criticano la sua attitudine. 1°) La spiegazione loysista è, dal punto di vista psicologico, troppo semplice; i fatti religiosi hanno la loro causa nelle illusioni collettive, nel « sottocosciente ». Gli autori ammettono l'esistenza dei fatti di suggezione, « elemento insuperabile di ogni manifestazione religiosa », ma questi fenomeni, ancor male studiati, non sono le cause del fatto religioso; bisogna piuttosto considerarli come *accompagnamento*, reagendo sul fatto religioso, senza crearlo. 2°) Dal punto di vista storico, la teoria del Loisy è insufficiente. I ricordi primitivi sono stati modificati; il pensiero dei primi cristiani ha lavorato sopra questi dati; ma il problema è di sapere se questo lavoro è stato un lavoro di creazione, d'invenzione, o d'interpretazione. L'elaborazione leggendaria presuppone un punto di partenza storico. Così, si possono contestare molte particolarità del fatto della Risurrezione, senza negare il fatto stesso. Loisy non vuol fare la distinzione fondamentale tra il *fatto* e la *formola* del fatto. I dati storici sono stati elaborati « nelle loro formole e nella loro significazione, per la mentalità degli apostoli, sotto l'influenza del Vecchio Testamento, delle necessità dell'apologetica »... Ma non poterono essere il risultato della suggestione o dell'entusiasmo. Bisogna ricordare il motto di S. Paolo: « *Invenimus autem et falsi testes Dei* »... (I. Cor. XV, 14). 3°) Il metodo di Loisy non è meramente scientifico. Il suo commentario è dominato da alcuni *a priori* filosofici o critici; l'impossibilità dei miracoli, l'asserzione che, quando un fatto rappresenta una idea, il fatto è stato probabilmente creato per l'idea. G. P. B. et J. Chevalier credono che la storia non ha nulla da spiegare; lo storico non può vedere una differenza di natura fra il miracolo e il fatto normale; « lo storico, come storico, conosce solamente fatti più o meno avverati ». Il miracolo non è veramente un fatto, ma « una conclusione infinita dei fatti ». 4°) La teoria dell'imminenza della *parousia* oltrepassa i fatti e non è fondata nell'Evangelio. 5°) Loisy ha esaminato i testi soli, i documenti, senza studiare i testimoni e la tradizione primitiva. Loisy riduce il cristanesimo ad una religione naturale; egli elimina il suo carattere soprannaturale, che è essenziale nel dogma. — Questa critica accennata di G. P. B. et J. Chevalier riconosce del resto l'erudizione del Loisy e l'importanza del suo lavoro.

E. D.

Il fascicolo di Giugno della Rivista mensile **Süddeutsche Monatschefte** di Monaco, contiene interessanti articoli, fra i quali meritano specialmente di essere notati quelli del biologo di Heidelberg HAUS DRISSCH e di MORITZ GEIGER. Il primo, scrivendo di *Storia, Filosofia* e *Scienze Naturali,* si occupa fra le altre cose degli *Enigmi dell'Universo* di Haeckel, e del Monismo; il secondo, scrivendo della *Scienza Cristiana in America,* fa un quadro interessante dello sviluppo della setta degli scienzisti cristiani e della loro profetessa, signora Eddy.

— Il fascicolo di Maggio della Rivista illustrata **Nord und Sud** di Berlino contiene, fra gli altri articoli importanti, quelli di HEUSLER, HILLEBRANT, LEONHARD e STRECKER sulle relazioni fra la Religione e la Scienza.

TRIBUNA DEL CŒNOBIUM„

"PER UNA LINGUA UNIVERSALE„.

L'egregio signor G. N. Bresca gentilmente mi avverte che io m'illudo se spero che la lingua latina abbia ad essere parlata da tutti.

Ora, io non ho mai inteso di proporre una lingua sola al mondo, come stimerei ingenuo o pretensioso chi volesse imporre all'umanità intera una patria sola, un solo pastore, un solo ovile...

Anzi, io ritengo impossibile che tutti gli uomini adottino una lingua comune, perchè, prescindendo da ogni altro argomento, è teoricamente dimostrata, a mio parere, l'affermazione che ogni lingua abbia certe particolari forme stilistiche, le quali procedono appunto dalla diversa indole del pensiero del popolo che la parla. Ogni popolo ha un carattere proprio, e così ogni lingua ha i propri abiti stilistici, essendo la lingua, come ognuno sa, il materiale con cui si dà vita esteriore al pensiero.

Ed è per questo precisamente che io crederò sempre frustrati i tentativi più o meno ingegnosi per la creazione di una lingua comune, internazionale, mondiale. Tutt'al più si riuscirà a creare un sistema meccanico, un congegno convenzionale, una indigesta collezione di vocaboli, uno zibaldone di frasi, con cui nulla avrà da fare la *callida iunctura*. Ora come si potrebbe dare a siffatto meccanismo il nome di lingua?

Io — amatore innamorato della più sintetica delle lingue letterarie — ho detto cosa già risaputa; che, cioè, la sola lingua la quale debba dirsi veramente universale, perchè fu e sarà sem-

pre parlata dai dotti del mondo, non può essere, non è che la latina. E come tale, e perchè tale io l'ho proposta agli ingegni che convengono al *Cœnobium* d'ogni paese.

Ma con la mia affermazione non ho punto preteso che tutti la usino: tutt'altro!... Vorrei, anzi, che tanti guastatori neppure la studiassero o, peggio, l'insegnassero.

E così l'egregio signor Bresca mi permetterà di non credere al successo duraturo e serio nè dei varii *volapück*, nè dell'*esperanto*, nonostante il numero delle società esperantiste, nè del *Latino sine flexione*..., nè di qualsiasi altro consimile conato.

....Ex priscis semper quo more loquamur.
Discendum... .

ADOLFO ARTIOLI.

Riferendosi alla lettera del prof. Bresca accolta nella nostra « Tribuna » del fascicolo scorso, il pastore valdese signor E. Meynier ci prega della pubblicazione di un suo scritto *Intorno alla resurrezione di Gesù Cristo.*

Quanto egli scrive su questo argomento, provocherebbe certamente una replica del prof. Bresca o d'altri, e c'ingolferebbe in una discussione senza fine; e però lo preghiamo di non insistere.

Alle opinioni del Baur e dello Strauss da lui citate, si contrapporrebbero le numerose divergenze e le irreduttibili contraddizioni esistenti tra la tradizione galileiana e la tradizione di Gerusalemme (1); tra gli assertori stessi di una medesima tradizione (2); fra gli evangelisti e l'apostolo Paolo (3); e la discussione involgerebbe tutto il problema dell'autenticità e dell'attendibilità dei vangeli, e dei risultati della critica positiva, che va ammucchiando rovine sopra rovine.

---

(1) Secondo Matteo e Marco, Gesù sarebbe apparso in Galilea, e non altrove; per Luca e Giovanni invece Gesù è stato veduto più di una volta a Gerusalemme e nei dintorni.

(2) Per Luca, davanti alla tomba vuota di Gesù, c'erano Maria Maddalena, Maria madre del discepolo Giacomo; per Giovanni invece, davanti alla tomba non c'è che Maria Maddalena. la quale vede due angeli. Dopo essa non vede che un uomo, che scambia per il giardiniere, che le parla con una voce a lei sconosciuta.

(3) L'apostolo Paolo è il solo di coloro che hanno scritto della resurrezione che possa parlare di una impressione personale. Gli altri ne parlano per sentita dire. Ora egli scrive che Gesù si è manifestato anche « in lui » (Gal. 1 : 15) e che questa visione è della stessa identica natura di quelle che ebbero Giacomo, tutti gli apostoli insieme, Cefas e i 500 fratelli... e cioè la visione, tutta interiore, di un corpo senza carne e senza sangue, e « che è spirito » (1 Cor. XV). Per Luca invece Gesù ha un corpo; esso mangia e beve. Corpo terrestre e materiale, « che non è spirito ». (Luca, XXIV, 39).

Ciò che v'ha di più reale nella vita umana è l'ideale.

PASQUALE VILLARI.

NOTE A FASCIO

Il 4 luglio morì a Ginevra, dove si era recato a villeggiare, il Dott. Enrico Cazalis noto nel mondo delle lettere col pseudonimo di **Jean Lahor.** Era nato nel Dip. de la Seine-et Oise 69 anni fa. Seguace di Leconte de Lisle, di cui fu intimo amico, Jean Lahor fece parte del *Parnasse contemporain;* ma non fu un imitatore e la sua poesia, tutta impregnata di filosofia indiana, ha un'impronta personale, serena e dignitosa. I suoi volumi *L'Illusion, La Gloire du Néant, Les Quatrains d'Al-Ghazali* restano a ricordarci quale squisito poeta egli fosse. Questo medico poeta, questo filosofo pessimista (a cui dobbiamo anche una *Histoire de la littérature hindoue*) che aveva nudrido di filosofia indiana la sua arte ed il suo pensiero, fu nella vita un filantropo ed un uomo d'azione, un confidente ottimista. Egli era preoccupato del bene materiale del popolo e scrisse *Les abitations à bon marché* et *L'Alimentation à bon marché saine et rationnelle,* che è un'opera di scienziato e di sociologo; e preparava un *Essai de Zootechnie humaine.* E perchè si preoccupava anche del godimento intellettuale scrisse *L'Art pour le peuple à défaut de l'art par le peuple* e fondò a Parigi una Società internazionale d'arte popolare e d'igiene. Jean Lahor voleva l'esaltazione e l'idealizzazione della vita, la bellezza e l'ordine ovunque. *Que tous les Etres soient heureux!* così, con le ultime parole del Baghavad-Gita, Egli amava concludere le lettere nelle quali ci parlava del suo *pessimismo eroico....* Il *Cœnobium,* che lo ebbe collaboratore egregio ed amico affezionato, manda un riverente saluto alla sua memoria.

L'Inghilterra ha perduto con **Algernon Charles Swinburne** il suo grande poeta e l'Italia un amico ed ammiratore sincero. Furono intimi suoi Gabriele Rossetti, Garibaldi, Mazzini; e questi egli amò e venerò più di tutti comprendendone il vasto genio e l'incrollabile patriottismo. Come Byron, come Shelley, nutrì una passione inestinguibile per la libertà e la democrazia che trovarono una sì bella espressione ne' suoi *Poems and Ballads,* e consacrò strofe appassionate alla Comune ed all'emancipazione dell'Italia di Mazzini. Egli non volle essere come Tennyson il «poeta laureato» e resterà come un entusiasta della libertà, un sacerdote del bello, un puro artista. Di lui scrive il poeta Vielé-Griffin:

«Le sang génereux bouillonnant en «ses veines et son cerveau lyrique, «nourri de sensation viriles, éclate «en chanson de triomphe. Swinbur«ne fut un Grec de la belle époque, «un victorieux, un fils de Héracli«des». E poi lo chiama un umanista, «qui écrivait le grec comme «Sapho, le latin comme Horace et «qui marquait la compétence de son «amours des Lettres françaises en «ciselant des vers dignes de Banvil«le et de Hugo».

Il 9 giugno morì a Torino il prof. **Paolo Raffaele Troiano** professore di filosofia morale in quella Università, autore della *Filosofia morale e i suoi problemi fondamentali* e delle *Basi dell'Umanesimo.*

Era nato ad Avellino nel 1863; scrisse molte memorie filosofiche, e fu ottimo professore, oltre che uno studioso egregio.

È morto **Anselmo Severini** che, mandato da Terenzio Mamiani a Parigi per seguirvi le lezioni del celebre sinologo Guglien, ebbe poi la prima cattedra di lingue dell'Estremo Oriente nel R. Istituto di Studii superiori in Firenze. Nonostante le gravi difficoltà di uno studio che non prometteva ai giovani nessun avvenire, le lezioni del Severini furono sempre assai frequentate, e lui ebbero per prima guida affettuosa ed esperta il prof. Perini ed il prof. Nocentini, i soli che presentemente cuoprano cattedre riguardanti lo studio dell'Estremo Oriente.

Ad Oxford, nell'età di 73 anni è morto **E. Caird** professore di filosofia in quell'Università. La sua attività filosofica era nota da qualche tempo anche in Italia poichè erano state anche tra noi divulgate le sue idee sul problema religioso. La sua filosofia s'inspirava ad Hegel e le principali sue opere furono: *Hegel; Philosophy of Kant; The evolution of Theology,* ecc., e sono suoi gli articoli sulla Metafisica e Cartesianismo nella nona edizione dell'« Enciclopedia Britannica ». L'opera sua più nota è *Evolution of Religion,* che studia la religione dal punto di vista della evoluzione la quale ci mette in grado, egli dice, di assicurare i diritti dello spirito critico senza cadere nell'agnosticismo e di conservare una fede ragionevole senza gl'inceppi del dogmatismo, perchè essa c'insegna a distinguere l'unico principio spirituale che opera continuamente nella vita dell'umanità.

Da un articolo pubblicato sul *Marzocco* di Firenze da Pompeo Molmenti intorno al libro di Luigi Luzzatti sulla **Libertà di coscienza e di scienza**, l'*Osservatore Romano* trasse argomento a confutare il principio fondamentale dell'opera del Luzzatti; per il che il Molmenti pubblicò nel *Giornale d'Italia* una risposta nella quale si meraviglia che lo scrittore dell'*Osservatore Romano* non abbia notato la ripugnanza morale e tecnica del Luzzatti per tutte quelle legislazioni di separazione dello Stato dalle chiese, che dal principio della incompetenza scivolano in quello dell'intolleranza.

Con regio decreto si è istituita la **R. Scuola archeologica italiana in Atene.** Lo scopo della Scuola è di promuovere l'alta cultura archeologica, di fornire ai licenziati della R. Scuola italiana di archeologia di Roma e ai laureati nelle discipline classiche delle Università e degli Istituti superiori d'istruzione, il mezzo di perfezionarsi negli studi di archeologia e in particolare delle antichità greche.

Gli iscritti potranno prender parte alla esplorazione archeologica dell'Oriente ellenico con viaggi, ricerche e scavi.

Scoperte archeologiche. — A pochi km. da Roma, a Leprignano, luogo ove sorse Capena, è stata scoperta una necropoli del VII, VIII e IX secolo a. C. Le tombe sono a fossa, e ciascuna di esse ha un corredo funebre, composto di fibule di bronzo con grandi anelli a guisa di falere, anelli, collane, amuleti, ciotole per il fuoco sacro, un tripode. In alcune poi sono anche lance di bronzo, pugnali e avanzi di spade di ferro, partavasi, specchi, fusi, ecc. Tutti questi oggetti, che momentaneamen-

te sono stati trasportati a Leprignano, paese poco distante dal luogo della scoperta, sono destinati al Museo di Villa Giulia.

Premi. — Il Municipio di Pietroburgo ha deliberato di dare il nome di Metchnikow — l'insigne fisiologo russo che ottenne nel dicembre scorso il premio Nobel — al nuovo laboratorio municipale e di stabilire un annuo *Premio Metchnikow* di 1000 rubli, col quale sarà premiata la migliore opera di biologia.

Il fisiologo Elia de Gyon ha donato alla Accademia delle Scienze di Bologna la somma necessaria all'acquisto di L. 1500 di rendita italiana, destinandola alla fondazione di un premio biennale di L. 3000, intitolato al suo nome, e da assegnare all'autore del miglior lavoro di fisiologia sperimentale in continuazione delle ricerche scientifiche intraprese dal donatore.

Col nome di « Verein für christiche Erziehungswissenschaft » (**Società per la Scienza Cristiana dell'Educazione**) si è formata in Germania una società che ha lo scopo di lavorare alla costituzione di una scienza pedagogica, tenendo conto delle ricerche e delle opinioni contemporanee. Essa conta organizzare dei corsi e dei congressi di pedagogia, e pubblica un Annuario del quale è escito il primo numero.

La Germania Religiosa. — Col titolo di « Religious life and Thought in Germanie to day », E. Weinel, il noto professore di Jena, pubblica un articolo nell'ultimo fascicolo (luglio 1909) dell'*Hibbert Journal*. Il Weinel vi afferma altamente che di fronte alla decadenza dei tre indirizzi prevalsi sul tramonto del secolo XIX (positivismo, ultramontanismo e individualismo) la teologia moderna si solleva con tutte le sue energie onde sanare l'inquietudine religiosa del nostro tempo, con la predicazione di un cristianesimo rinnovato e approfondito. Dopo un breve accenno alla rinascenza idealistica nella filosofia, che ha trovato in Eucken il suo rappresentante più geniale e più ascoltato, il W. parla delle principali produzioni di questa « teologia moderna » e tributa grandi lodi all'opera dell'Harnack. E conclude: « Quel che ci unisce non è tanto il nostro metodo, quanto il forte e comune proposito di volgere le nostre ricerche a servizio della vita e scuotere il cristianesimo dal suo stato d'isolamento di fronte al mondo moderno, e di spingere e di sollevare sempre meglio i nostri connazionali al possesso dei suoi più sani elementi, del suo contenuto eterno, smarrito tra i vasti progressi tecnici ed intellettuali degli ultimi secoli. Noi siamo tutti concordi in un riconoscimento formale del presupposto che gli ultimi fondamenti della nostra concezione dell'universo debbono essere cercati nella natura e nella storia; noi siamo intimamente convinti che la nozione di miracolo non può essere introdotta nè nella scienza nè nella storia; noi abbiamo tutti introdotto nel nostro lavoro la grande idea scientifica dell'evoluzione; noi abbiamo abbandonate non solo le vecchie prove dell'esistenza di Dio, ma la stessa pretesa di porre un fondamento metafisico alla religione, additando, con Kant e Schleiermacher, la base della nostra fede in Dio in ragioni ben diverse della vita; noi crediamo che Dio ci si rivela nella persona di quei grandi che rappresentano i propulsori della evoluzione, sono creatori d'ideali e profeti del Dio ignoto ».

L'idea di una **Città Giardino** che sembrava una utopia, è divenuta in Inghilterra una bella realtà. Questa prima città giardino si chiama Setchworth e conta 6000 abitanti e 960 case. Il suolo della città è proprietà collettiva; le abitazioni, disseminate tra i giardini, debbono essere limitate e così il numero degli abitanti.

L'Accademia francese ha eletto **Marcel Prevost** al seggio rimasto vacante per la morte di Vittoriano Sardou.

L'Università estiva fiorentina. Con un discorso inaugurale pronunciato dal comm. Piero Barbera il 2 luglio si iniziò nella maggiore sala dell'Istituto tecnico, l'anno terzo della Università estiva fiorentina. Questo istituto sorto in Firenze a imitazione della università estiva di Grenoble, ha uno scopo nobile e geniale: quello di favorire gli stranieri che non vengono in Italia per una semplice e superficiale curiosità turistica, fornendo loro un mezzo di cultura seria e dilettevole a un tempo.

Ad Oxford ebbe luogo, dal 15 al 18 luglio, il **Congresso della Federazione Mondiale degli Studenti Cristiani.** Più di 30 nazioni vi erano rappresentate, non esclusa l'Italia che aveva quivi inviati quattro delegati (il Dr. Luzzi, l'avv. Mastrogiovanni, l'ing. Manetti e il laureando in medicina sig. De Pertis).

L'Italia e le Conferenze di Oxford. — Col conferimento del grado accademico di «Doctor honoris causa» all'on. Di San Giuliano, si è inaugurata ad Oxford una serie di importanti conferenze riguardanti il posto occupato dall'Italia nella storia del mondo. Le conferenze saranno 77 ed ognuna di esse sarà dovuta ad una spiccatissima personalità del mondo intellettuale inglese. Così, per esempio, le glorie bizantine di Ravenna verranno illustrate da *W. Hudson Shaw*, membro del Ballial College; il periodo di Carlomagno, di Ottone il Grande e di Barbarossa verrà delineato in tre successive conferenze dallo *Stride*, dello Exeter College; la concezione imperiale del Medio Evo sarà oggetto di una conferenza del *Lennard*, professore di storia moderna al Wadhan College, mentre lo *Smith* del Ballial College, illustrerà il periodo che va dal papato di Gregorio Magno a quello di Innocenzo IV; lo *Shaw* parlerà di Palermo durante il periodo normanno, della Repubblica di Siena e di Assisi e San Francesco; di Caterina da Siena e dei mistici italiani del sedicesimo secolo parlerà *Edmondo Gardner*, e *George Trevelyan*, l'autore del notissimo libro sulla difesa di Roma nel 1849, parlerà di Garibaldi.

Il 31 maggio l'on. Cameroni, invitato dalla Associazione *Pro Cultura*, tenne a Bologna una conferenza intitolata: «**Prima e dopo il Rubicone**» e parlò dell'opera politica dei cattolici, scesi in campo per la difesa della libertà di coscienza e religiosa sul terreno del diritto comune.

Il duca Tomaso Gallarati Scotti parlò di **Jacopone da Todi** al Circolo di filosofia di Roma, e il suo discorso parve a tutti degno dell'argomento e della dottrina dell'oratore. Questi, con la scorta della critica meglio acuta e contemporanea, rievocò la vita di Jacopone, mostrandola anche qual'è nella leg-

genda; poi divise in tre gruppi i canti di lui, osservando che in quelli del primo gruppo è dato esaminare la esperienza violentemente dualistica del mondo, e in quelli del secondo la rinuncia che supera il tormentoso dualismo della vita interiore, e in quelli del terzo la ribellione dell'anima, che ha trovato nell'inaccessibile un rifugio dalle persecuzioni degli uomini, contro la Corte di Roma, che voleva ridurre la vita religiosa nelle rigide forme di un principato assoluto.

Il libro più diffuso nel mondo intero è un libro chinese: Un Almanacco che si stampa ogni anno a Pekino in 8 milioni di esemplari i quali vengono subito spediti nelle provincie del celeste Impero. E l'interesse che vi prendono i Cinesi è tale, che ogni anno gli 8 milioni di esemplari vengono venduti sino all'ultimo. La tiratura della Bibbia — che è il libro più letto del mondo occidentale — è assai inferiore alla tiratura dell'Almanacco cinese. Dopo la Bibbia i volumi più diffusi sono il «Don Quichotte» e — chi lo crederebbe? — la «Capanna dello zio Tom».

A Parigi si è inaugurata la statua **di Jean de Lamark** Sorge all'entrata di quel «Jardin des Plantes» dove egli ha spesa la parte migliore della sua attività ed è dovuta ad una sottoscrizione internazionale.

Il Museo di storia naturale di Ginevra intraprenderà la pubblicazione del **Catalogue illustré de la collection Lamarck** e quest'opera destinata a rendere grandi servigi agli studiosi di zoologia, sarà nello stesso tempo un omaggio al grande naturalista francese. Il Museo di Ginevra possiede, come si sa, le collezioni dell'autore della «Philosophie zoologique», che gli legava nel 1869 il sig. Benjamin Delessert, il quale le ebbe dal principe di Massèns che, a sua volta, le aveva acquistate dalle figlie dello stesso Lamarck, morto povero e sconosciuto nel 1829.

La Società Brittanica **per la diffusione della Bibbia** (British Bible Society) distribuì l'anno scorso, fra i mesi di aprile e novembre, 178 tonnellate di Bibbie stampate in 130 lingue differenti.

— A Bruxelles (31, rue Keyenveld) si è costituita un'Associazione detta **Gli Idealisti** che ha per fine di lottare contro gli abusi pubblici e privati, di promuovere la cultura dei sentimenti morali, e di contribuire a tutte le riforme sociali.

Un dono all'Unione Interparlamentare. — Il banchiere Albert Hahn di Parigi ha donato all'Unione Interparlamentare un palazzo in Parigi e 200 mila franchi, per dar modo alla Commissione di raccogliersi in una casa propria a studiare ed elaborare i progetti che dovranno formare l'oggetto dei dibattiti nelle sedute plenarie e gittare le fondamenta della «Società giuridica delle Nazioni».

Il R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere ha nominato membro effettivo **Giovanni Vidari**, professore nell'Ateneo pavese. Nella proposta della sua nomina si legge: «Il Vidari è tenuto in conto d'uno dei migliori insegnanti di filosofia; nè meno felice e feconda è l'opera sua di scrittore. Fra le sue pubblicazioni segnaliamo: *Rosmini e Spencer;*

Problemi generali di etica; Doveri sociali dell'ora presente; L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX, opera premiata dalla R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli. Quest'ultima specialmente dà la misura del valore del Vidari ed è sicuro documento della sua larga dottrina, della sua singolare potenza di organamento e di sintesi, della sua critica acuta insieme e misurata e serena.

Roberto Ardigò ha accettato l'invito del ministro Rava di compiere uno studio sulla **storia della filofia Italiana**; e così l'insigne pensatore darà ancora alla scienza l'opera sua degnissima.

Concorsi. — È aperto un concorso libero a tutti per un volumetto sulla questione dell'*Anticlericalismo*. I manoscritti dovranno essere presentati o spediti prima del mezzogiorno del 15 settembre dell'anno corrente, alla redazione della *Voce*, via dei Robbia, 42, Firenze.

Il volumetto dovrà essere scritto in lingua italiana e in forma semplice; ed essere assolutamente inedito. La mole non dovrà oltrepassare le 80 o 96 pagine di formato 16, sul tipo delle collezioni *Coltura dell'Anima* e *Contemporanei d'Italia*, dirette da G. Papini e da G. Prezzolini. La questione dell'anticlericalismo dovrà essere trattata sinceramente ma non con astio e con tendenze settarie; dovrà contenere le più recenti e sicure statistiche dei beni posseduti comunque dal clero e dalle congregazioni, del bilancio dei culti, degli istituti educatori cattolici, delle società anticlericali e dei mezzi di coltura di cui dispongono; un cenno preciso delle disposizioni legali e delle leggi che regolano in Italia il culto; e infine una bibliografia delle migliori opere sull'argomento. Il volume scelto sarà premiato con lire 100 e pubblicato fra i primi della collezione «Questioni vive» diretta da Giuseppe Prezzolini presso l'editore Vincenzo Bonanni di Ortona a Mare. Per maggiori schiarimenti rivolgersi alla Direzione della *Voce*.

È aperto un concorso fra tutti i membri della Chiesa Valdese sull'argomento **La Chiesa Valdese e l'Italia** Il lavoro, che non dovrà eccedere 16 pagine stampate, dirà qual parte spetti alla Chiesa Valdese nel conseguimento delle libertà politiche civili e di coscienza ora godute. Mostrerà quale fattore di progresso sociale e morale essa sia al presente e quanto lo possa essere maggiormente ancora in avvenire. Infine esporrà il suo credo religioso, le sue forme ecclesiastiche accentuando il fatto che la Chiesa Valdese è prettamente autoctona e nazionale.

Il lavoro giudicato migliore riceverà un premio di L. 100. I manoscritti dovranno essere spediti alla presidenza del Comitato d'Evangelizzazione (Torre Pellice, Torino) con motto e nome in busta chiusa, non più tardi del 12 settembre 1909.

Il VII Congresso Internazionale di Sociologia fu tenuto a Berna dal 20 al 24 luglio. Il Senatore Garofolo nella sua qualità di Presidente dell'*Istituto Internazionale di sociologia* inaugurò la serie delle Letture e discussioni trattando il tema della solidarietà sociale. L'oratore disse non essere utopia il prevedere una confederazione degli Stati d'Europa in un avvenire non molto lontano; che un grande nemico della solidarietà è lo spirito settario, perchè la setta non ammette solidarietà

che fra i pochi suoi membri ed a danno degli altri, ed è come la *patologia della solidarietà*. E rilevò che i progressi della solidarietà dipendono non tanto da quelli del socialismo quanto dall'innalzamento del livello morale del popolo; tanto è vero che essi sono maggiori nei paesi, come l'Inghilterra, dove non esiste quasi socialismo e domina invece uno spirito di beninteso individualismo. Accennò quindi alla teoria del «solidarismo»; al pericolo degli scioperi generali ed ai rimedi possibili, concludendo che, nonostante la difficoltà, l'idea della solidarietà dovrà trionfare.

Il prossimo congresso per le Scienze. — Dal 20 al 26 del prossimo settembre si terrà in Padova la terza riunione della Società italiana per il progresso delle scienze. Il Congresso comprenderà tre sezioni: Scienze fisiche e matematiche; scienze biografiche; scienze morali e filosofiche. Per tutte le comunicazioni rivolgersi al professor Giovanni Bordiga, segretario del comitato ordinatore.

Un'omaggio cattolico alla memoria di Ernest Naville. — Nell'ultimo numero del Correspondent lo scrittore cattolico Edouard Trogan rende omaggio alla vita e all'opera di Ernest Naville. Dopo aver parlato con ammirazione dell'ultimo suo volume *Les Philosophies affermatives*, così parla del filosofo testè scomparso: «Il fut un défenseur infatigable de la liberté de conscience.... Ce fut, dans la plus haute acception des mots, non seulement un philosophe éminent, mais un homme de bien. Ses compatriotes savent la perte que ils on faite; elle est d'autant plus grave que, pour eux aussi, il était le témoin d'un âge disparu et l'apôtre d'idées et de convictions que la indifférence risque aujourd'hui d'abandonner. C'est très justement que on a écrit à propos de sa mort: La face de Genève a changé. Un peuple est découronné de ce qu'il pouvait offrir et montrer de plus pur.»

Le feste del giubileo a Ginevra. — Dal 7 al 10 luglio Ginevra ha degnamente festeggiato e la nascita di Calvino, e il 350° anniversario della sua Università.

A Parigi si è costituito un comitato per elevare un monumento al poeta polacco **Adam Mickiewicz** che visse a Parigi e fu amico e collega di Michelet e di Quinet al Collège de France. Il *Mercure de France* (rue de Condé, 26) ha aperta una sottoscrizione.

Ai tempi arcaici del Socialismo — In una lettera inedita di Benoît Malon a César de Paepe si può leggere: «La Revue Socialiste ha assicurata la vita. La mia combinazione modesta e sicura consiste semplicemente in questo: che ho trovato un impiego a 150 franchi al mese, ciò che mi permetterà, dati i miei gusti modesti, di sagrificare 30 franchi al mese alla Revue Socialiste».

Per iniziativa del Vaticano si sono costituiti a Roma, a Palermo, ed in altre città, dei **Circoli Femminili di attività religiosa e sociale.**

— *Les Archives de Psychologie* di Ginevra hanno voluto associarsi alle onoranze rese alla memoria di **Carlo Darwin**, nel centenario della sua nascita. «Pel suo contegno a proposito «dei problemi filosofici — vi si leg«ge — Darwin può esser citato come «esempio di tolleranza, di modestia

« e di sincerità. In religione, fu dap-
« prima ortodosso; ma dovè ben pre-
« sto riconoscere che i suoi senti-
« menti religiosi si erano dileguati.
« Non rimase tuttavia nella negazio-
« ne, e la sua vita passò fra le in-
« certezze. Ora il mondo gli pareva
« tanto bello e così magistralmente
« ordinato, che non può credere ope-
« ra del caso *il meraviglioso univer-*
« *so coi nostri Io coscienti;* ora non
« può ammettere che un Dio buono
« abbia potuto creare la sofferenza,
« il male, la lotta, ad ogni gradino
« della scala degli esseri. Di fronte a
« queste difficoltà metafisiche, rinun-
« cia a concludere, e si ferma all'a-
« gnosticismo, al dubbio filosofico.
« O piuttosto, sì, conclude, e la sua
« conclusione è quella di un uomo di
« cuore e di buon senso: — Biso-
« gna che ciascuno creda e speri
« quello che può. — E, coerente alle
« sue idee di tolleranza, non ha mai
« scritto una parola contro la reli-
« gione ».

Un'Osservatorio popolare è stato recentemente inaugurato a Zurigo col nome di « Urania ». È dotato di tutti gli strumenti necessari alle osservazioni ed agli studi astronomici e l'accesso è libero per tutti coloro che vogliono interessarsi a queste osservazioni ed a questi studi. L'Urania possiede un grande telescopio con un obiettivo di 30 centimetri.

Rudvard Kipling non ha che quarant'anni ed è celebre da quindici. Quali sono le ragioni di questa rapida e universale fama? Secondo Firmin Roz, che ne scrive nella « Revue des Deux Mondes », bisogna attribuirla alle qualità letterarie della sua opera: all'agilità e all'incanto della lingua, alla poesia della forma che riveste il realismo del pensiero; ma sopratutto all'accordo meraviglioso delle tendenze dello scrittore con quelle della sua razza. Egli è la voce di un popolo, di una razza; l'eroe, come avrebbe detto Carlyle... Ma ciò che assicurò la gloria di Kipling tra il 1895 e il 1900, spiega anche perchè oggi questa gloria subisca una leggiera eclisse. L'opera di questo scrittore non esprime che un lato dell'anima inglese la quale non è fatta solamente d'ordine e di disciplina. V'è l'Inghilterra di Shelley, di Tennyson, di George Elliot, di Dickens e di Meredith che non può compiacersi ai soli racconti di violenza, di sangue freddo e di audacia.

Kipling l'ha compreso e negli ultimi suoi lavori ha tentato di allargare e di rinnovellare il suo talento.

Per il Congresso di educazione domestica. Il Governo belga ha ufficialmente invitato i vari Stati ad inviare i loro delegati al terzo Congresso di educazione domestica che avrà luogo a Bruxelles nel 1910. Già parecchi Comitati si sono costituiti nei vari paesi per far opera di propaganda e per raccogliere le adesioni. Si suppone che al detto Congresso parteciperanno non meno di 5000 membri e circa 200 relatori di temi. La relazione del Congresso ed i temi svolti saranno raccolti in una ricca pubblicazione di nove volumi. Tutte le comunicazioni devono esser dirette al signor Pien, 44, Rue Rubens, Bruxelles.

Congresso della Società filosofica Italiana. — Per i voti espressi a Parma nel settembre 1907, e per gli accordi presi col Circolo di Filosofia di Roma, il III Congresso della Società filosofica italiana, ordinato dal Circolo medesimo, sarà tenuto in questa città, dal 27 al 31 ottobre prossimo.

Mercoledì 27 ottobre: **Inaugurazione** del Congresso. Discorso d'apertura del Presidente Senatore Prof. Giacomo Barzellotti. - Inizio delle Relazioni e discussioni generali: Filosofia pura e Storia della Filosofia. - Giovedì 28 ottobre: Relazioni generali: Filosofia e Scienza. - Altre comunicazioni e discussioni. - Venerdì 29 ottobre: Relazioni generali: Morale e Filosofia religiosa. - Altre comunicazioni e discussioni. - Sabato 30 ottobre: Relazioni generali: Economia, Scienze sociali, Pedagogia ed Estetica. - Altre comunicazioni e discussioni. - Domenica 31 ottobre: Continuazione delle Relazioni generali sulla Filosofia e Storia della Filosofia. - Seduta interna della Società filosofica italiana. Accordi per il Congresso Internazionale di Filosofia da tenersi in Bologna, nel 1911. - Chiusura del Congresso.

Profili. — son questo titolo l'editore Formiggini di Modena ha iniziata la pubblicazione di una serie di interessanti ed eleganti volumetti, in ciascuno dei quali saranno tratteggiate le figure più rappresentative e significative dell'umanità. Ogni volumetto costa una lira e l'abbonamento alla serie di 6 volmui costa L. 5. I due volumi che abbiamo ricevuto sono dedicati a Sandro Botticelli l'uno ed è dovuto alla penna di I. B. Supino, professore di Storia dell'Arte nella Università di Bologna; a Carlo Darwin l'altro e ne è autore Alberto Alberti.

Abbiamo ricevuti i primi due numeri della **Filosofia della scienza,** il nuovo periodico che si pubblica a Palermo sotto la Direzione dell'Avv. Innocenzo Calderone. Il sotto titolo: *Rivista mensile di Psicologia sperimentale, Spiritismo e Scienze occulte,* ne precisa lo scopo. Cordiali auguri.

Il Pensiero Latino, la interessante rivista che da tre anni dirige Arnaldo De Mohr, ha riprese le sue pubblicazioni, diventando mensile, aumentata nel formato, e con lusso tipografico. «Ma nulla — scrive il suo Direttore — è cambiato dell'intima essenza sua, delle finalità per cui è sorto ed ha vissuto, dei grandi ideali di bellezza, di coltura, di fraterno amore e di profonda devozione alle nostre glorie ed alle nostre memorie, di italianità insomma, schietta, fervida, entusiasta che c'illuminò sempre l'intelletto, che ci fece care le nostre fatiche, che ci guidò la penna a celebrare quanto di grande e di bello e di buono conta questa nostra terra dilettissima.» Ad essa pure i nostri fervidi auguri.

Dell'autore di *God the Beautiful,* **Emil P. Berg,** dalla Casa Editrice del *Cœnobium* recentemente pubblicato in lingua italiana col titolo «Dio concepito come bellezza» — e del quale discorre in questo stesso fascicolo Paul Buguet — abbiamo ricevuto un nuovo volume or ora edito da A. H. Stockwell di Londra: *Our Lord's Preparation for the Messiahship.* Di questo nuovo lavoro del Berg diremo nel prossimo fascicolo. — Il Berg è autore di altri tre volumi, che furono accolti molto favorevolmente del pubblico inglese: *The Drama of the Apocalypte - The Ideals of Buddhism - Transformed Hinduism.*

Il prossimo ritorno della cometa di Halley. — Si annunzia per il 1910 il ritorno di una delle più famose comete comparse da che la storia registra le vicende dell'umanità, nota sotto il nome di *cometa di Halley,* il cui percorso è di 76 anni. Il fatto che l'apparizione di questa cometa, visibile alla terra per circa due mesi, coincideva con qualche avvenimento, lasciò per lunghi secoli supporre che queste coincidenze non

fossero casuali. Man mano che l'armamentario astronomico si è perfezionato ed arricchito, la cometa svelò la sua struttura chimica, il suo volume, la sua densità. Ma è fatale che all'uomo la natura non si riveli, che in minima parte e non senza incessante, arduo, penoso lavoro. Dal 1835 gli astronomi sono in possesso di nuovi e potenti mezzi d'indagine, mediante i quali potranno darci qualche maggiore notizia di questa errante cittadina del cielo.

Edward Carpenter— Arnaldo Cervesato, nella *Nuova Antologia* (fascicolo del 1° agosto) fa conoscere al pubblico italiano una delle figure più genuine e rapresentative di tutto il mondo attuale del pensiero. Egli parla di Edward Carpenter, scrittore, filosofo, poeta, critico, contadino, oratore, esteta, igienista e sopratutto uomo. Il nome di Carpenter rappresenta tutta una teoria rivelatrice di nuovi orizzonti, una scienza sgorgata da una fede, incrollabile e sincera, nella natura e nei suoi fini, qualche cosa che esorbita dalla pura scienza e trascende dalla pura fede. Egli è un'anima semplice e sensibile, dotato di un temperamento straordinariamente armonico, capace di meditazione come un filosofo e di connesisone con la natura come un artista. Edward Carpenter è anzitutto uno di quei nuovi magnificatori della volontà, i quali non hanno raccolto la eredità decrepita della mirabile ma pessimistica intuizione schopenhaueriana della vecchia Europa, ma questa volontà, concepita come forza di continua trasformazione, indicano come capace di produrre, con gl'infiniti miracoli della natura. La filosofia del Carpenter si differenzia da tutti i sistemi metafisici in quanto *non* si propone di risolvere il problema della vita. Ma il Carpenter nega che esista un tale problema. La vita ha questo di comune con il sè universale: *essa non è nulla di già formato* che noi dobbiamo spiegare o interpretare. La vita è movimento, è creazione, e siamo noi stessi che creiamo. L'importante non è il ricercare le varie forme e i vari modi di questa creazione, ma di apprenderne l'arte.

Fioretti d'Italia. Con questo titolo il prof. Mäsahar Anesaki della Università di Tokyo, che l'anno scorso fu ospite a Lugano del *Cœnobium,* ha or ora pubblicato a Tokyo un grosso volume d'impressioni del suo viaggio in Italia e nella Svizzera, che egli visitò da scienziato e da artista. Le prime trenta pagine di questo volume sono dedicate a Lugano, al *Cœnobium* ed agli amici che qui conobbe. Del bel volume la Casa Editrice del *Cœnobium* pubblicherà il più presto possibile un'accurata edizione italiana.

IL NOSTRO CONCORSO.

Il nostro concorso sopra la questione del rapporto tra la scienza e la fede nel pensiero moderno ha destato un grande interesse internazionale. Non solo hanno accettato di formar parte della Commissione giudicatrice un buon numero di eminenti pensatori di tutti i paesi; ma altresì i manoscritti ci giungono

da ogni parte del mondo in quantità assai rilevante. Essi hanno già raggiunto la sessantina.

È questo un gran successo, non solo per noi, ma per il pensiero che c'ispira, perchè dimostra quale profondo interesse destino nella coscienza contemporanea questi problemi che una filosofia superficiale credeva di aver seppelliti per sempre. Sicchè la larghissima eco suscitata dal nostro concorso è il più bell'avvaloramento dell'opera da noi intrapresa.

Frattanto crediamo opportuno di fornire uno schiarimento suggeritoci da qualche cenno contenuto in alcuni degli svolgimenti del tema del concorso già pervenutici, intorno alla formulazione del tema medesimo. E cioè, quando in questo si parla di bisogno logico che conduce alla scienza e di bisogno psicologico che conduce alla fede, non s'intende di dire che non sia anche il bisogno logico che conduce alla fede, e che questa non si fondi sopra il desiderio di una logica sistemazione e non tenda a soddisfarlo; come non si vuol dire che non sia anche un bisogno psicologico quello che conduce alla scienza. Si vuole soltanto accennare alla scienza come a ciò che risponde ai nostri problemi di ordine puramente intellettuale; e alla fede come a ciò che risponde (s'intende pure in modo logico) ai nostri problemi ed alle nostre esigenze di ordine morale e sentimentale.

In fondo il nostro tema è quello antico dei rapporti, e della possibile conciliazione, tra la scienza e la fede, che deve essere riesaminato alla luce dei più recenti atteggiamenti della coscienza contemporanea, la quale, se da un lato ha come non mai intensificata la sua passione e la sua fiducia per la scienza, in questi ultimissimi anni è anche tornata a rivolgersi con attenzione ed ardore alle più profonde sorgenti dello spirito religioso. Il fatto che, accanto al più sincero e poderoso scientificismo, si sia avverato quel risveglio di preoccupazioni di carattere religioso a cui assistiamo e che sarebbe sembrato impossibile dieci o quindici anni fa, suggerisce appunto l'investigazione del come l'uno si concilii con l'altro nella coscienza contemporanea: l'investigazione cioè dei rapporti tra scienza e fede, sui dati e postulati del mondo spirituale presente.

Tale, in breve, la portata del nostro tema. Il quale, possiamo già preanunciarlo, procurerà ai nostri lettori un'interessantissima, profonda e svariata indagine su uno degli argomenti più affascinanti e gravi che si affaccino all'anima nostra.

CŒNOBIUM.

GIUSEPPE RENSI, *redattore-capo*. - OTTAVIO ROVIDA, *gerente resp.*

Milano, 1909. — Stabilimento "LA COMPOSITRICE„ — Bastioni P. Volta, 15.

COCA BUTON

IL LIQUORE
CHE FORTIFICA

IL LIQUORE
DEGLI
INTELLETTUALI

ANTICA

RINOMATISSIMA

ECCELLENTE

SPECIALITA

Creata sui dettami dell' illustre igienista Senatore MANTEGAZZA

dalla Grande Distilleria a Vapore

GIO. BUTON & C., di Bologna

Premiata con 40 Medaglie, 5 Diplomi d' Onore, 5 Brevetti Sovrani
e l' unico GRAND PRIX all' Esposizione Universale di Parigi 1900

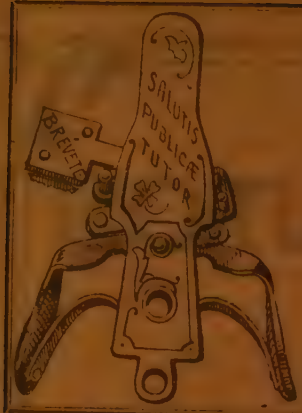
Effetti principali della COCA BUTON

Genera, aumenta e conserva le forze. Risveglia l'appetito e aiuta potentemente la digestione e l'assimilazione. Guarisce i disturbi di stomaco e di intestino Ripara le perdite di sostanza. Guarisce le conseguenze degli eccessi di lavoro e di piaceri. Protegge gli organi respiratori contro la tosse, l'influenza, la raucedine, ecc. Sviluppa, rinvigorisce e conserva il timbro e l'estensione della voce umana.

Molte contraffazioni infestano il mercato.

Per ottenere la **Coca Buton vera** *si consiglia di acquistarla in Bottiglie originali portanti al collo un nastrino di seta rossa e la fascetta di garanzia con la scritta:*

"imbottigliato dalla Casa produttrice"



VOLTA-PAGINE-AUTOMATICO

(Brevettato) **Zanoncelli** (Brevettato)

Necessario specialmente nelle biblioteche per evitare l'incivile e pericoloso uso della saliva.

Non più margini insuciciati.

In vendita presso tutti i Cartolai e Chincaglieri.

Si spedisce anche scrivendo alla Ditta **Zanoncelli & Levi** MILANO o LUGANO (Svizzera), al prezzo di Fr. **2** franco di porto ovunque.

Librairie CH. DELAGRAVE, 15, rue Soufflot, Paris.

Nouvelles Publications (Juin 1909).

"Qui Êtes-Vous?"

Annuaire des Contemporains

Francais et Étrangers. **Édition 1909-1910.**

Il n'existait aucun annuaire français donnant des renseignements précis et complets sur les personnalités vivantes de la société française, tenant le milieu entre les annuaires d'adresses et les dictionnaires biographiques.

Le présent volume a comblé cette lacune. On y trouve, groupés avec ordre, tous les faits susceptibles de définir chaque personnalité : *Nom*, décorations, titres, et situation actuelle. *Famille*, grades et fonctions remplies, œuvres et récompenses. *Distractions* : Sports, collections, clubs, etc. — Le succès de la première édition nous a permis d'apporter à celle-ci un certain nombre d'améliorations importantes et notamment de compléter notre Annuaire par un supplément consacré aux personnalités étrangères les plus notables.

La partie relative aux personnalités françaises a été soigneusement mise à jour et tenue au courant. On l'a complétée par l'addition des personnalités précédemment omises ou sur lesquelles l'attention a été attirée au cours de l'année 1908-1909.

Un fort vol. in-18 jésus, imprimé sur beau papier vergé teinte de 570 pages (6000 noms). Broché Fr. **6,50**. Relié pelline, fers spéciaux Fr. **8**.

Per gli **Estratti**, *che i Collaboratori desiderassero dei loro articoli, è fissato per 50 copie il prezzo di L. 7 ogni foglio di 8 pagine. Con copertina L. 8,50.*

Per un numero diverso di copie o di pagine, prezzi in proporzione.

Almanacco del "Cœnobium,,

per il 1909

Libro di conforto di pensiero e di meditazione

Un bel vol. di pag. 300 illustr. da disegni giapponesi in nero e a colori, rilegato alla foggia antica in pergamena. Lire 3.50.

È questo un assai singolare e suggestivo volume, al quale hanno collaborato 365 scrittori d'ogni paese — uno per ciascun giorno dell'anno — i quali hanno per esso espressamente dettato una breve pagina, o qualche verso, o un aforisma.

Il bel volume ci dà l'immagine parlante di un veramente libero convito, di un cenobio internazionale nel quale, a fianco del buddista Nyanatiloka troveremo il Padre Hyacinthe Loyson; con Remy de Gourmont, Giovanni Schiaparelli; Pasquale Villari con Jules Claretie; il Padre Tyrell con Andrea Costa; Neera con Ellen Key; il socialista Vandervelde con l'Abate Brugerette... Da Ceylan a Cristiania, da Odessa a Santiago, da Filadelfia a Mosca, da Roma a Madrid, scrittori, pensatori, scienziati di tutto il mondo si trovano qui accomunati coi pensieri più disparati, le aspirazioni le più ortodosse o le più ardite. Ma in tutte le pagine del bel volume aleggia un alto spirito di idealità e par di scorgervi vivo e costante lo sforzo del pensiero « per vibrare le sue antenne — dalla breve sfera su cui irraggia la luce della scienza — verso ed oltre il margine oscuro... »

Questa simpatica raccolta di pensieri contemporanei dice, fra l'altro, quale e quanta larga simpatia si vada raccogliendo intorno al « *Cœnobium* ».

In corso di stampa:

IL LIBRO DELLA MORTE

VIATICO PER TUTTE LE ORE DELLA VITA

Libro di conforto e di stoica serenità, compilato trascegliendo le pagine migliori dei più celebrati pensatori di tutti i paesi e di tutte le epoche, e aggiungendovi riflessioni e pensieri inediti di scrittori del giorno.

Un bel volume di oltre 400 pagine.

L. 3.50.

Rivolgersi alla Casa Editrice del **"Cœnobium"**

La Casa editrice del **"Cœnobium"** *di Lugano si assume la stampa di opuscoli, volumi, ecc., per conto degli Autori, e si interessa della vendita delle loro pubblicazioni ove rispondano a certi criteri, anche in concorso di una Casa editrice di Parigi.*

Sommari dei 6 Fascicoli della Seconda annata.

FASCICOLO I.

Cenobio Laico nell'Estremo Oriente, *Anesaki Masahar.* — L'attitudine Pragmatiste, *Em. Duprat.* — Il Cristianesimo è un Buddismo rinnovato? *Raffaele Ottolenghi.* — Le prologue du Quatrième Evangile et la Philosophie de l'Evolution, *Gaillet d'Aliella.* — Evoluzione e Creazione, *Angelo Crespi.* — Note sur Eugène Carrière, *Marcel Hébert.* — Simplicio, *Francesco Chiesa.* — Les Droits du Pathologique dans la Littérature et dans l'Art, *Dott. G. Bromard.* — Vanité des Vanités, *Stéphane Servant.* — Ignorabimus! *O. Malagodi.* — Fragmentos du quatrains de al Ghazali, *Jean Lahor.* — A mia figlia, *Angelo Pezzarno.* — La librairie d'un libre Cénobite. — Intorno all'ignoto, *Gabriele Morelli.* — Nel vasto mondo, *Un cenobita.* — Pagine scelte, *Renan, Trojano* — Ermitage. — Rassegna Filosofica, *Felice Momigliano.* — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al «Cœnobium». — Rivista delle riviste. — Tribuna del «Cœnobium». — Note a fascio.

FASCICOLO II.

Il socialismo idealista, *Giuseppe Renzi.* — De l'unité des religions, *Hudry-Menuz.* — L'insegnamento della filosofia e la scuola di cultura umana, *Felice Momigliano.* — A propos «du Referendum» du Cœnobium, *Paul Buquet.* — La dottrina dell'esoterismo religioso, *Balbino Giuliano.* — Sonnets: I. Homère; II. Eschyle; III. Sophocle; IV. Euripide; V. Virgile; VI. Juvenal, *Pierre Boz.* — Le refuge, *Louis Gatumeau.* — Cristo e Quirino, *Raffaele Ottolenghi.* — Intorno all'ignoto: La teoria elettrica della materia, *Luigi Emanuelli.* — La librairie d'un libre Cénobite. — Pagine scelte: La conversione di *Roberto Ardigò.* — Le panthéisme de Pierre Loti, *Henry Bordeaux.* — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al «Cœnobium». — Rivista delle riviste. — Tribuna del «Cœnobium». — Note a fascio.

FASCICOLO III.

Il Buddismo secondo un Buddista, *C. Farmanian.* — La nouvelle formule du matérialisme, *Paul Buquet.* — Il Monaco, *Pietro Cerelli.* *Pasquale d'Ercole.* — Per un Cenobio laico: Sincerità, Verità, Beauté, *B. O. L. D.* — Il primo eremitaggio buddista in Europa, *Kyanetiokin.* — L'ideale delle passioni ed il razionalismo, *Eugenio Lubrect Vitali.* — Une bibliothèque d'elite, *Albert Guénard.* — Le due voci eterne, *Raffaele Ottolenghi.* — Dai profili degli autori preferiti, *Pierre Boz.* — La librairie d'un libre Cénobite. — Pagine scelte, *Giulio Lazzarini.* — Rassegna filosofica, *Felice Momigliano.* — Pubblicazioni pervenute al «Cœnobium». — Rivista delle riviste. — Tribuna del «Cœnobium»: Il pragmatismo e la filosofia dell'assoluto, *Angelo Crespi* e *G. R.* — Una lettera di *Lord Avebury.* — Note a fascio.

FASCICOLO IV.

Il Cristo di Alfredo Loisy, *Angelo Crespi.* — L'importance des phénomènes métapsychiques, *Ernest K. Finzel.* — Realtà e Oggettività, *J. Denham Parsons.* — Il buddismo e le sue critiche, *M. Anesaki.* — Rudyard Kipling intimo, *Aurelio Flavio Guidi.* — L'ipotesi dell'evoluzione, *Guido Chiatto.* — La religion de la science, *Eliphas Lévi.* — Dissonanze, *Natano il Saxio.* — Le large, *Charles Fuster.* — Dai profili degli autori preferiti, *Pierre Boz.* — Religione e scuola alla Camera Italiana dei Deputati, *B. L. M.* — Nel vasto mondo: Intorno alle crisi religiose, *M. C.* — Intorno all'ignoto: Fede e miracolo, *Soler.* — Documenti e ricordi personali: Lettere inedite di Ausonio Franchi a Ch. Renouvier. — Pagine scelte: Gibbon e il Cristianesimo; Immortalité di *M. Maeterlinck.* — Rassegna bibliografica. — Rassegna critica. — Rivista delle riviste. — Tribuna del «Cœnobium». — Note a fascio. — La fusione della *Nuova Parola* col *Cœnobium.*

FASCICOLO V.

Les Christianismes professés et la conscience moderne, *Etienne Giran.* — Guardando all'orizzonte, *Arnaldo Cervesato.* — Le problème du mal, *Louis Prat.* — Ebrei in Italia ed Ebrei in Russia, *Felice Momigliano.* — I filosofi greci prima di Platone alla luce della sapienza dei misteri, *Rudolf Steiner.* — La metafisica di Henri Bergson, *Angelo Crespi.* — L'uomo e l'infinito, *Dott. Antioco Zucca.* — Influenza delle religioni sulla civiltà, *Prof. G. B. Plini.* — Henriette Renan, *O. Maria Barbano.* — L'idealità religiosa di Quirico Filopanti, *Eduardo Frosini.* — Verità ed unità, *Leone Luzzatto.* — Intorno all'ignoto: Tutto è energia, *R. Gaetani d'Aragona.* — Nel vasto mondo: Point Loma. — Pagine scelte: Dio e il socialismo. — La vita spirituale, il socialismo e i conventi. — Il cenobitismo. — La decadenza del cristianesimo. — L'autonne. — Rassegna bibliografica. — Pubblicazioni pervenute in dono al «Cœnobium». — Rivista delle riviste. — Note a fascio.

FASCICOLO VI.

La conscience moderne, *Etienne Giran.* — Risposta del prof. B. Labanca all'avv. Raffaele Ottolenghi, *B. Labanca.* — Monisti e Dualismo, *J. Denham Parsons.* — Vers le progrès moral, *Hélène Claparède Spir.* — La seconda morte, *Carlo Pascal.* — La vie et la pensée dans leur cours évolutif, *H. Estienne.* — La religion de l'action, *Ed. Platchoff-Lejeune.* — Qualche cadenza, *G. Vannicola.* — Thaumaturges et Bateleurs, *Dott. R. Penel.* — Episodio (Versi), *Antonio Ghislanzoni.* — Essai sur l'éducation d'après les idées modernes, *Isabelle Bugnion.* — Intorno all'ignoto: La religione dell'avvenire? *Francesco Ciccotti.* — Nel vasto mondo: Il primo Congresso internazionale per la educazione morale, *E. P.* — Sul Congresso di Heidelberg, *C. Catti.* — Le troisième Congrès international d'histoire des religions à Oxford, Alfred Berthelet. — Pagine scelte: Da Kant a *Josiah Royce.* — Rassegna Bibliografica. — Pubblicazioni pervenute al «Cœnobium». — Rivista delle riviste. — Tribuna del Cœnobium: Mazziniianismo o Cristianesimo? *G. Bresca.* — Note a fascio.

Anno III. Anno III.

CŒNOBIUM

RIVISTA INTERNAZIONALE DI LIBERI STUDI

Si pubblica ogni mese dispari in Fascicoli di almeno 160 pag. in-8 grande

Ciascun fascicolo costituisce un volume a sè

La Rivista, che esce in Lugano — città svizzera di facili ritrovi internazionali — ha collaboratori e corrispondenti in Francia, Italia, Germania, Inghilterra, Belgio, America del Nord, ecc. e nell'Estremo Oriente.

Ogni fascicolo contiene articoli originali, studi e memorie, e — fra le altre — le seguenti rubriche:

Nel vasto mondo;
Intorno all'ignoto;
Documenti e ricordi personali;
Rassegna critica;
Pagine scelte (poco note o degne d'essere ricordate);
Rivista delle Riviste;
Tribuna del Cœnobium.

Gli scritti di lingua francese si pubblicano in originale.

PREZZI D'ABBONAMENTO:

Italia e Svizzera: Un anno L. 12 — Un fascicolo L. 2.50
Unione postale: „ F. 15 — „ Fr. 3.—

DIREZIONE ED AMMINISTRAZIONE:

LUGANO (CANTON TICINO) — *Villa Conza* TELEFONO 126 — **LUGANO** (CANTON TICINO)

MILANO, Casella Postale N. 956

Tutto ciò che riguarda la Redazione o l'Amministrazione del *Cœnobium* — lettere, manoscritti, libri, giornali ecc. — vuole essere indirizzato **impersonalmente** alla Direzione od alla Amministrazione del *Cœnobium* LUGANO.

Tutti gli abbonati annuali del CŒNOBIUM avranno diritto di acquistare a prezzo ridotto i seguenti volumi:

IL CENOBITA***. — Il Libro della morte; Viatico per tutte le ore della Vita. — Libro di conforto e di stoica serenità (di prossima pubblicazione) . . . . . L. 3,50 per L. 2,50
ADOLPHE FERRIÈRE — La Biblioteca del libero Cenobita. — . . . . . L. 3,50 per L. 2,50
M. MAETERLINCH. — Il tesoro degli umili. — Prima traduzione italiana. . . . . L. 2,50 per L. 1,50
C. FLAMMARION. — Lumen. — . . . . . L. 2,50 per L. 1,50
J. RUSKIN. — Le fonti della ricchezza. — . . . . L. 2,50 per L. 1,50
PRENTICE MULFORD. — La forza ignota. — . . L. 2,50 per L. 1,50
VICTOR HUGO. — Post-scriptum della mia vita. - L. 2,50 per L. 1,50
EDWARD CARPENTER. - L'arte della creazione. - L. 2,50 per L. 1,50

Per le spese di posta, aggiungere Cent. 20 per ogni volume.